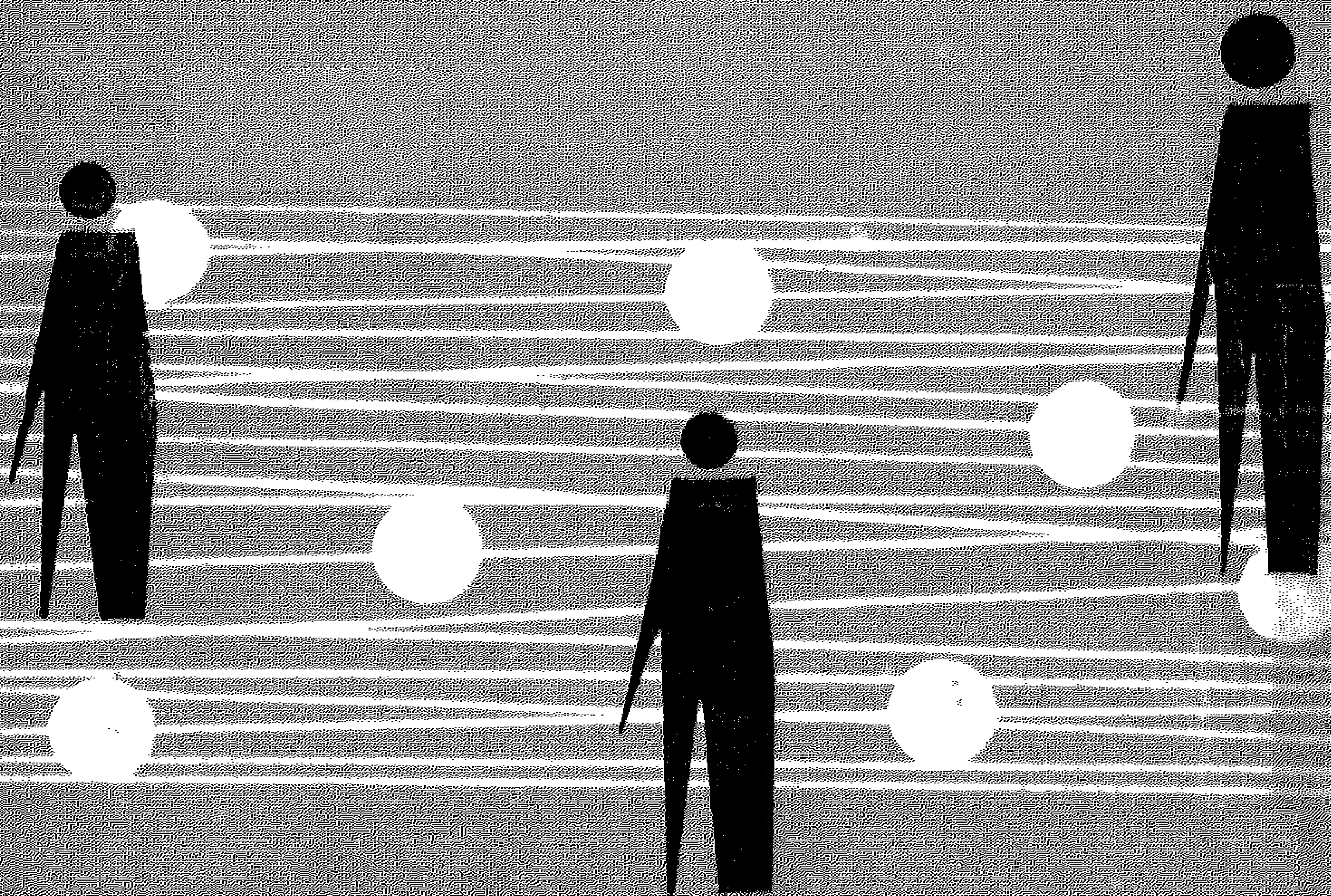


الوحي

فلسفة الوهم الانساني



الشيخ محمد بن عبد الوهاب

اهداءات ٢٠٠٢

د/ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

القاهرة

الوحيوية

فلسفة المؤتمر الانساني

تأليف

الدكتور محمد إبراهيم الفيدي

عميد كلية الدراسات الاسلامية والعربية
جامعة الازهر - القاهرة

الطبعة الاولى

١٩٨٣

مركز الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع مصر - القاهرة

رقم الايداع المكتب ٤٨٣٤ لسنة ١٩٨٢
الرقم الدولي ١ — ٠٠٦٣ — ٠٠ — ٩٧٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا :

لم تقولون ما لا تفعلون ؟

كبر مقتا عند الله : ان تقولوا ما لا تفعلون » .

(سورة الصف)

يقول « جان قال » : في يوم من الأيام بينما
كنت أم بمغادرة إحدى متاهي باريس مررت
في طريقى بمجموعة من الطلبة ، تقدم إلى أحدهم
وسألنى : أن السيد بالتأكيد وجودى ؟

Surment monsieur existantialiste

أنكرت أنى وجودى — لماذا ؟

لم أتوقف لأفكر في السبب ، ولكنى كنت
أحس أن المصطلحات التى تنهى بمصطلح iste
تخفى عادة تعميمات تستغرق على الفهم ..

علق : « جورج جيرفنش » على هذا الجواب
قائلا :

أحب أن أهفء « جان قال » على استطاعته أن
يرد بـ : « لا » على الطالب الذى سأله ما إذا كان
وجوديا ؟ وآمل أن تدمر هذه الـ « لا » إلى
هدم القبول السكامل ..

« ماهى الوجودية ؟ »

ترجمة : دكتور عبد المنعم الحفنى

مقدمة المؤلف

في آفاق الفكر والانسان والدين

هناك في تفسير النزعة الدينية في الإنسان رأى يقول :
أن الشعور بالضعف ، أو العجز ، أو الجهل ، هو الذى يخضع الإنسان لله .
ولازم هذا الاتجاه أى مقابلة معنى : أن الشعور بالقوة والقدرة والعلم
شواهد قوية للاستقلال عن الله فأى الأوصاف أحق بالقبول ؟
والذى نراه أن كلاهما غير مقبول بهذا التجديد العلمى .
والسؤال : ما مقدار الحقيقة فى الرأىين ؟
الرأى الأول : ينطوى على حقائق :
الحقيقة الأولى : تعنى أن حقيقة الإنسان . ضعف . عجز . جهل
الحقيقة الثانية : أن من معنى هذا الشعور فيه ما يدفع الإنسان إلى
الإيمان بالله وتنظيم العلاقة بينه وبين الله .
ترتكز هاتان الحقيقةتان على أساسين :

١ -- أساس علمى يقول : إن الكون مرتبط بقوانين ودور الإنسان
هو دور المكتشف لها فالإنسان محكوم بهذه القوانين فهو معها ضعيف

٢ — أساس ديني يقول : ولن تجد لسنة الله تبديلا أى قدرة الله قاهرة.

فعندما يفتنى الإنسان من بحوثه ويرى أنه مكتشف للقانون وحسب. وعلى ضوء اكتشافاته تكون استفادته . يساوره في النهاية شعور التغيير فيحاول فلا يستطيع فيتنأ كد لديه أن ما أمامه من قوانين تعتبر مقدمات لسلسلة طويلة لمعرفة القانون الأكبر الذى يغير وتتغير به الأشياء ، فكل ما عثر عليه الإنسان هو قانون تفسر به الأشياء .

أما القانون الذى يتغير به السكون واقتنع بوجوده الإنسان مع شعوره بعدم قدرته على الوصول إليه فهو الذى يرسم ضعف الإنسان وعجزه . ومن هنا بدأت الماركسية جدها العنيف مع الفلسفات ودعت الماركسية هذه الفلسفات بأنها فلسفات تفسيرية « أما الماركسية » فإنها فلسفة التغيير وكانت تعنى من فلسفة التغيير : قدرتها الفائلة على أخذ مال الأفراد لتركزه فى الدولة لتقوم الدولة بتوزيعه بمختلف أساليب التحويل .

وهل هذا هو قانون التغيير ؟

والى قانون التغيير يشير القرآن إليه على أنه من خصائص الألوهية بنظر

قال تعالى : ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك ؟ إذ قال إبراهيم ربي الذى يحيى ويميت .

قال أنا أحيى وأميت .

قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب .

فبهت الذى كفر ، والله لا يهدى القوم الكافرين^(١) .

الحقيقة الثابتة : التى تشير إلى أن بين هذا الشعور والاعتراف بالله علاقة قوية ، لأنه يترتب على عدم الوصول إلى قانون التغيير اعتراف بانعجز من جانب الإنسان لنفسه واعتراف من الإنسان أيضاً بأن السكون ما زال محكوما بقوة أخرى خارجة عن نطاقه .

فيحاول الإنسان بقاء على ذلك الإحساس أن ينظم علاقة بينه وبين هذه القوة الإلهية وبقاها على عمق هذا الأساس تنوع العلاقة :

• فتارة تكون علاقة قائمة على نوع من التقدير والبعث وهذا فى المفهوم الدقيق نوع من العبادة قال تعالى : « والله ملك السموات والأرض والله على كل شئ قدير إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فأنقذنا عذاب النار^(٢) » .

• وإما علاقة قائمة على نوع من التسليم .

قال تعالى : « أفغير دين الله يبعون وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون » .

(١) سورة البقرة آية ٢٥٨ .

(٢) سورة آل عمران آية ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ .

• أو علاقة قائمة على المسخ والتشويه إما بسبب الغرور وإما بسبب
الانحراف الوثني

قال تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » .

قال تعالى : (وما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) .

• أو علاقة قائمة على أساس ديفي منظم تنظيماً إلهياً .

قال تعالى : (ألا لله الدين الخالص) .

وهذا التنوع في العلاقات أساسه التفاوت في درجات إحساس الناس
بهذه المعاني :

العجز .. الضعف .. الجهل ..

أو بعبارة أخرى : إحساس بقدرة محدودة .. إحساس بقوة محدودة .
إحساس بعلم محدود .

فالإنسان دائماً من خلال شعوره بهذه « المحدودية » يتجه إلى
الله وإلى هذا المعنى تشير آيات القرآن :

قال تعالى : (أمن يجهب المضطر إذا دعاه) .

قال تعالى : (يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد) .

وبالرغم من انطواء هذا الرأي على تلك الحقائق فإن هناك محاذير :

• منها أن الدين للضعفاء .. والمعجزة .. والجهلاء ..

. منها أن الدين مخدر حيث يصرف الإنسان عن الاهتمام بنفسه ويجعله يرضى بالاستغلال .

. منها أن الدين دعوة مبهمّة قائمة على مجهول غيبي .
مثل هذه المحاذير من مظان الرأي الأول . يبينها من أخذ إلى الأرض واتبع هواه .

لكن بعد العرض السابق يتبين لنا :

أن المعجز = قدرة محدودة . الجهل = علم محدود ، الضعف = قوة محدودة .

أى أن هذه الأوصاف نسبية وتحكم الانسانية جميعا .

فالإنسان عاجز وقادر في نفس الوقت باعتبارات :

فالإنسان بالنسبة لله — عاجز .

والإنسان بالنسبة للكائنات وبناء حضارته قادر فيما وفق إليه .

وبالنسبة لنفسه وبناء حضارته فقدرته محدودة لأنه يجب الخلود ولا يقدر عليه .

أما بالنسبة للمحاذير الأخرى بوجه عام :

إنما هي آراء تختلف باختلاف العلاقات الأربع السابقة وارتباط الإنسان بها تعنى أن من يرى العلاقة قائمة على نوع من الفكر فقضية الدين لديه قضية عقلية ويترتب على ذلك عدم ضرورة الرسالة والرسول .

وهذا نهج أكثر الفلاسفة العقليين والدينيين حتى بعض الإسلاميين .

ومن يرى أن علاقته قائمة على نوع من التسليم ومن غير أن يخص التسليم لله كانت نفسه عرضة للاستغلال والدين لديه مخدر مثل :

عبادة الطبيعة . . عبادة الإنسانية . . عبادة المثلثات المقدسة قديما .

ومن يرى أن علاقاته قائمة على المسخ والتشويه :

يرى في الدين دعوة مبهمه كعبادة الأصنام والأوثان والغار .

ومن يرى أن هذه العلاقة إنما ينبغي أن تكون منظمة تنظيما إلهيا وليس على الإنسان إلا أن يتقبلها . لذلك من يرى ضرورة الرسالة والرسل .

وعلى ضوء هذه العلاقات وتنوعها يظهر لنا شيء بالغ الأهمية في « المشكلة الدينية » وهو الذي وراء هذه العلاقات المتنوعة وهو عدم التفريق بين اصطلاحات ثلاثة ولما ظهرت تحت مصطلح واحد هو الدين ، هذه الاصطلاحات الثلاثة هي :

• الدين •

• الفكر الديني •

• عادات وتقاليد دينية •

فهذه الاصطلاحات بينها علاقات بعضها مشوب بالعتور والقلق ، أو التباس في المفهوم مع صعوبة في التمييز والتفريق ، فالأحداث التي جرت

في أوروبا بين رجال الدين ورجال النهضة كانت في حقيقة الأمر بين الفكر الديني والعادات الدينية .

وما نهضة لوثر وكالفن لا تخالفها بين الدين كدين إنما هي بين الأفكار الدينية والعادات الدينية .

كذلك ما حصل في الإسلام وما وجد فيه من مذاهب وفرق إنما هو فكر ديني .

فالتخلاف مثلا حول الصغير والكبير فضلا عن أنه سيامي فراه تطاولا إنسانيا نحو سلطات إلهية مجتمة . قال تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » .

مع أن الدين في تقريره مثل هذه القضية كان حكمه قائما على اعتبار أن الإنسان محكوم في أحواله بالقلب بين النسيان والتذكر لذلك قرر القرآن :
أولا : أن مبدأ الخطأ في الإنسان طبيعة إنسانية . .

ثانيا : السكى لا يكون هناك عسر ومشقة تلحق بالإنسان قور الدين .
مع مبدأ الخطأ : التوبة للعبد — بشروطها المقررة — مالم يغرغر .

• ثم في العصر الحديث تطورت الثورة ضد رجال الدين حتى شملت إنكار الدين وإنكار وجود الله كما عرضنا وكان أساسها الفكر الديني للشوش وعاداته و رهباته . ثم في النهاية نقول أن الشعور بالضعف . . والجمل . . نفس الوقت والعجز . . هي الأوصاف الثلاثة للإنسان ، وهي الحقيقة الإنسانية . وهذا في ما جعل الدين في مشكلة مع العقل .

الرأى الثانى : الذى يفسر الفزعة الإلحادية عند الإنسان :

ينطوى على حقيقتين :

الحقيقة الأولى : أن الإلحاد مصدره شعور بالقوة .

الحقيقة الثانية : أن الشعور بالقوة له علاقة بدعوى عدم ضرورة الإله .

• وهاتان الحقيقتان ترتكزان على أساسين :

• الأساس الأول : على يقول : المعرفة خادعة .

الأساس الثانى : ديفى يقول : تقل الإنسان ما أكفروه من أى شيء خلقه • « يا أيها الإنسان ماغرك بربك الكريم . الذى خلقك فسواك فعدلك فى أى صورة ما شاء ركبك » فبدأ المعرفة خادع ومع ذلك يحسكوم به الإنسان وبالرغم من أن الإنسان هو المستكشف لخداعها فإنه ما زال يثق بها لأنه يرى أن هذا الخداع خاص بمعرفة غيره من الناس أما هو نفسه فغير مخدوع بها لأنه يعلم أنها خادعة وكبار الفلاسفة خدعوا بها .

فالغزالي خدع بها عندما أسفد اكتشاف خداع الحواس للعقل .

لأنه فى الحقيقة عرف خداع الحواس من الحواس نفسها مع العقل • • فهو يعميه رأى الظل واقفا رآه بعينه فى زمن ما • وعندما رآه متحركا رآه أيضا يظهر فى زمن آخر • فبالعين مع عامل زمن عرف حقيقة الظل ، والفهم الذى فى السماء يراه بالعين المجردة كالدرهم ويراه بالعين المكبرة مثل الأرض ، لأنها العين ، أنها المعرفة الخادعة • ديكارت كان مخدوعا أيضا بعقله

هكذا قرر وجوده عن طريق الفسكو نيفما الوجود ثابت للأشياء غير
المفكرة مع أنها لا تعلم عن نفسها أنها موجودة .

وهذا من الفلاسفة من هو موجود ويفسكو ولو سأله عن وجوده
قال : لا أعلم إن كنت موجوداً أو غير موجود .

فالإنسان مخدوع بظواهر الأشياء ويجب أن يخدع ويكره أن
يعترف لنفسه بأنه خدع قال تعالى : [يخادعون الله وهو خادعهم] .
وإلا فما معنى قول ديكارت : أن الله لا يمكن أن يهب عقلاً
مضللاً .

هذه العبارة في حد ذاتها خداع من ديكارت لنفسه .

أليس من الممكن أن يهبه الله عقلاً مضللاً ؟ أليس هناك من هو
خلق من غير عقل [مجنون] وهل خلقه لأنه مضال ؟ فإذا لم يمكن أن
يهبه عقلاً مضللاً لماذا شك ولماذا أسند اليقين إلى العقل ؟ أنه ممكن
أن يقول هداى الله . . الحقيقة كلها مخدوعين . فعندما يفسكو فيرون .
— فيلسوف يونانى ٣٦٠ قبل الميلاد — وصول الإنسان إلى الحقيقة .

هل هو على حق أو مخدوع بالنسبة إلى ديكارت ؟

ثم يقول : إن أقصى ما يمكن أن يطمع إليه هو تحقيق نوع
من السعادة السلبية بانتفاء كل اضطراب أو قلق .

من هذا الخداع وعن طريق تلك المعرفة هل يستطيع أن يعرف
الإنسان نفسه دون أن يساعده الوحي الالهي ؟؟
وكيف يمكن أن يثق بأنه قوى قدير ؟؟

من هذا الخداع استطاع ديكارت أن يثبت أفهم موجود وأنه
يفكر . ثم في النهاية قرر ضعفه بأن الله في النهاية هو الذي وهبه
عقلا غير مضلل .

الحقيقة الثانية : علاقة هذا الشعور بدعوى عدم ضرورة الإله ،
من هذا الخداع كان شعور الإنسان بالقوة والعلم ..

فن حركة القوة أعلن فيثاغورس نظرية (السوبرمان) وأعلن موت
الإله .. ومن مركز القوة أعلن فرعون أنه الإله .

يقول رانيسميون : الانفصال عن الله ، والعودة إلى الله وإغلاق
الدائرة الكونية العظمى وإعادة التوازن السكلي . ذلك هو تاريخ
العالم (١) .

فجارية الإله دائما تنبع من منابع القوة .

• القوة الفكرية : اتجاهات غالب الفلاسفة .. الانفصال عن الله .

(١) الفلسفة الفرنسية المعاصرة : ج ليروي ترجمة د . عبد الرحمن بدوي .

القوة المادية : اتجاهات الملوك والسلاطان .. الانفصال عن الله .

فمع قوة فرعون دعوة بألوهيته .. وكان مخدوعا لأنه مات قبل أن يباشر سلطات الألوهية . في ادعاء فرعون بأنه إله فلاحظ فيها معنى محاولة الانصاف بـ « المثل الأعلى » وأنه يريد إنتزاعها لنفسه وكان ظالما لها ، لأنه ابتلعها اليم وهو ملهم .

أما نيتشه فقد رأى أن في البحث عن الإله سراب خادع وطريق

مضن .

فأراد أن لا يخدع نفسه بأكثر من ذلك فأعلن : الإله قد مات^(١) .

(١) إذا كان هناك إله فكيف طبق ألا أكون الها ؟ ولذلك ليس هناك آلهة ، هذا ما يقول نيتشه على لسان « زرانوسترا » أن الله يجب أن يتخلى عن عرشه ليترك مكانه للطفلة من أهل الأرض ؟

وحب القوة جزء من الطبيعة البشرية المادية ولكن فلسفات القوة فيها شيء من الخيل في معنى محدد بذاته .

فوجود العالم الخارجى عالم المادة وعالم الكائنات الأخرى ، حقيقة قد تؤدي نوعا بذاته من التكبرياء ، ولكن لا يستطيع إنكاره إلا مجنون ، وأولئك الذين عوه حب القوة لديهم فكرتهم عن العالم يوجدون في كل مستشفى للمجانين : فسعيد رجلا يعتقد أنه عاقل بذكاء أم لا ؟ وآخر يعتقد أنه الملك ، وسعيد أيضا من يعتقد أنه الله .

ومثل هذه الأوهام إذا عبر عنها رجال معلون بلغة فيها غموس ، تؤدي بأساليبها إلى تولى كراعى الأستاذية للفلسفة ، وإذا عبر عنها رجال عاطفون بلغة بلغة تؤدي إلى قيام الدكتاتوريات .

• أن هذا الإعلان في حد ذاته أضاف إلى رصيد المشاكل الإلهية مشكلة أخرى وهي لماذا مات ؟

أنه كان موجودا .. متى كان موجودا ؟

أنه مات .. متى مات ؟

على أى حال إذا كان لا بد أن نفهم هذا الإعلان فاعتقد أن من الصعب فهمه لأن الصيغة في حد ذاتها تحمل المتناقضات المعجبية وما أنطوى عليه العقل من ضبل وهي « الإله قد مات » لأن كلمة إله أو الله .. تتفانى مع الموت بناء على أساسين :

الأساس الأول : فكري .

لأن الفكر الإنساني على اختلاف مناهجه الذى حاول إثبات وجود الله .. أثبتته على أساس أنه قوة ثابتة ، ومركزاً للوجود .

الأساس الثانى : المفهيم العلمى :

عندما نتكلم عن القانون نجعل أن من أهم صفات القانون الثبات .

== المجانين الرسميون يوضعون في المستشفيات بسبب ميولهم إلى استعمال العنف إذا شك إنسان في صحة إدعاءاتهم أما المجانين غير الرسميين باختلاف أنواعهم فيمنعون سيطرة على جيوب قوية ويستطيعون إنزال ثلوت والسكوارات بكل العقلاء الذين في متناول أيديهم . أن ما يصيبه من الجنون من نجاح في ميادين الأدب والفلسفة والسياسة هو إحدى السمات التى تفرد بها عصرنا ، وتتم صور الجنون كاملاً تقريباً من النزعات التى تهدف إلى القوة « يراجع القوة بيرتراند راسل س » . ترجمة عبد الرحيم أحمد .

وإذا لم يقبل الثبات فهو مازال فرضاً لم يثبت صحته بعد ، كذلك الأساس الدينى : جعل من أهم صفات الله — الدوام — والثبات . فمن أثبت وجود الإله جعل من أهم صفاته الدوام والثبات .

على أى حال لم تمر هذه العرخة هباءً .

لما أورثت الإنسان الأوربى حزناً غامضاً سيطر عليه من فراغ تلك العرخة الرهيبة لأنها قطعت أمله فى الله وبادت إحساسه حين قطعت ما بينه وبين الله مع أنه ما زال فى حاجة إلى الله ، واستطاعت المادية أن تحول هذا المعنى الأعظم معنى الإحساس بالحاجة إلى الله إلى معان منها مادية جاسدة :

أولاً : عبادة الطبيعة : ثم سقطت عندما سيطر الإنسان عليها .
ثانياً : عبادة الإنسانية : ثم أخفقت عندما ظهرت مذاهب تعارض الفرد بالجماعة والجماعة بالفرد .

ثالثاً : عبادة حتمية القوانين : معنى غيبى على فيه معنى عجز الإنسان وضعفه وجهله ؛ وحتمية القوانين : تساوى فكرة قديمة تقول لكل شئ له إله — إله الليل — إله النهار — الخ .

أى كل شئ لديهم يعطى فكرة الفظام هو عندهم إله .
وتلمح من خلال هذا التفسير أنه تفسير يتساوى على مبدأ على

يقول : كل شيء في نظر العلم له قانون يقول : كل شيء له إله يساوي
كل شيء له قانون مع فارق التعبير والمنهج .. فالفكرة الغيبية
بدأت تطل حتى من وراء الأبحاث المادية وتوصل العلماء إلى الطاقة
الروحية من وراء الذرة ..

معنى ذلك أن القوة التي بات يشعر بها الإنسان قوة خادعة
تخبط بها في مجال الغيبات وليس أشق على الإنسان من أن يتعلمه
رحابة الصحراء وراء لمع من السراب ثم ينتهي في وياها .

ومن محاذير هذه القضية :

- أن العلم رمز الإلحاد .
- العلم لا يتعايش مع الدين .

يقول شينجلر :

ينشأ مع كل (عصر استنارة) من تفاؤل لا حد له بالعقل ثم
يتحول إلى تشاؤم لا حد له أيضاً .. وبذلك نستقزف إمكانيات الفيزياء
كوسيلة نافذة لفهم العالم ويلوح الميتافيزيقا في الأفق من جديد .

ومما يبدو لنا من ثورة العلم أن العلم استطاع أن يعرف الأسباب
والمسببات على وجه أوسع وأدق واستعطن أمور المادة تحت مجهره

وتجربته فأنكر بذلك وثنىة الإنسان للطبيعة وزود دعوة الرسل بأدلة من جانب آخر جانب الحياة المحسوسة .

وليس كما يقول بعضهم : أن في مكتشفات العلم إنكار للوجود الإلهي .

ثم في النهاية تقول : أن الشعور بالقوة والقدرة والعلم . ما هي إلا أوصاف موهمة وقشرة خادعة عن الحقيقة .. وهذا في نفس الوقت ماجمل الدين في أزمة المعاصرة .. أزيمته غير حقيقية .

بعد ذلك يمكن أن نقول أن الدين حياة ضرورية وليس مرحلة حضارية ولا معنى للحضارة إلا باستكمال ضرورياتها لذلك نقول مع إقبال :

أن الإنسانية اليوم تحتاج إلى ثلاثة أمور :

• تأويل السكون تأويلا روحيا .

• وتحرير روح الفرد .

• وضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية تطور روح المجتمع الإنساني على أساس روحى . ولاشك أن أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظاما مثالية على هذه الأسس ولكن التجربة بينت أن الحقيقة التى يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوى الصادق تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها وهذا هو

السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الفاس إلا قليلا في حين أن الدين استطاع دائما أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال .

أن مثالية أوروبا لم تسكن أبدا من العوامل الحية المؤثرة في وجودها ولهذا أنتجت ذاتا ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح وكل همها استغلال الفقير لصالح الغنى .
وصدقوني أن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسانية^(١) .

(١) تهديد الفكر الديني في الاسلام ، محمد إقبال — ترجمة عيسى محمود ص ٢٠٧

الحقيقة الدينية، هي من حيث الأساس : الله — الرسول — الإنسان وذلك من حيث أن الدين عبادة ، والعبادة تقتضى : عابداً، ومعبوداً وعلاقة .

وتلك حقائق لا ينفصل عنها الدين ولا يختلف حولها ، وفي هذا ما يفيد أن الحقيقة الدينية واحدة لا تحتمل التعدد، ثابتة لا تقبل التغير، منسجمة لا تقبل التضارب .

وما يؤكد أن الحقيقة الدينية ترتكز على تلك المبادئ الثلاثة :

• الوحدة .

• الثبات .

• الإسجام .

أولاً : مصدرها الله وهو رمز الوحدة والتوحيد .

ثانياً : طريقها الرسول ، ولم يثبت لدينا أن أوحى برسالتين متناقضتين ، حتى وقع التضارب بينهما في زمن واحد ، كذلك فإن

الرسالات الحقيقية ، أكدت نفسها بما سبقها من حقائق الوحي المفول
فالكمل ، يستفد إلى الوحي الإلهي .

فما كان لرسول أن يتصارع مع ما قبله من الوحي ، وفي القرآن :
« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » وما كان لرسول أن
يفقض ما قبله .

ثالثا : مقرها الإنسان : فحقيقة الدين لا إله إلا هو ، والإنسان هو
الإنسان مخلوق لله ولا يستطيع الإلحاد العلمى أن يغير من ذلك .

فيمكن أن نصف الدين : بالإسلام — بالتوحيد — بالدعوة
الإلهية — الدين الحق ، لأنه أولا وأخيرا مصدره الله : قال تعالى : « إن
الدين عند الله الإسلام » غير أنه وجد الدين اليهودى نسبة إلى شعب .
ووجد الدين المسيحى نسبة إلى المسيح .

فالإنسان انقسم بالدين ، بينا الدين وحسدة ، وتصارع بالدين ؛
بينما الدين لا يقبل التصارع أو تغير الإنسان بالدين ، بينا الدين
لا يقبل التغير .

ما أساس ذلك الانقسام ؟

أساس ذلك فى نظرنا يرجع إلى أمرين :

أولا : الإنسان .

ثانيا : وفكره حول الدين .

أولا - الإنسان :

والى الأول يشير القرآن فيقول : « واتل عليهم نبأ الذى آتيناها آياتها فانسلخ منها » الآية .

ويقول : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » .

أى أن الحقيقة الدينية واحدة معروفة ولكن الإنسان هو الذى يقصارع رغم علمه بها .

وأشد الناس عداوة وصراعا مع العقيدة هو الذى علم بها ، وذلك كمنازى التعارض شديدا بين الرسول ، وأهل الكتاب ومرجع ذلك ، فى نظرنا ، إلى التمييز الاجتماعى (الذى يكون عليه الإنسان) ، والدعوة الجديدة لا تجرص على المراكز الاجتماعية القديمة لاتباعها بقدر ما تجرص على صفاء العقيدة بينهم ومثل هذا الهدف للدعوة لا يغيب عن الإنسان الحريص على المركز الاجتماعى فمن هنا ، تقع المزاخمة والفزع الحاد ،

بين الإنسان والدعوة الجديدة ، وأمل هذا ما يفسر الموقف الحقيقي
للدين من الدنيا ، وينفى أن الدين يدعو إلى الهروب عن الدنيا
أو لعنفها .

فالدين يجب من الإنسان ألا يكون عبدا لها وينسى في سبيل
ذلك الهدف الحقيقي للحياة الدينية . ومن هنا يمكن أن نفسر موقف
الرسول من العروض التي عرضت عليه في بدء الدعوة : من جمع المال
أو القسود . . الخ . ثم رفضه بأقوى مما عرض عليه من أنه لو أعطى
الشمس والقمر . . الخ في هذا ما يعطى المعنى الحقيقي للعقيدة الدينية وأنها
شيء والمراكز الاجتماعية شيء آخر ففرص الحياة الدينية أن تتمكن
الغاس من تغطية الحدود الموضوعية حدود العالم الموضوعي والسكشاف
النهائي والعميق عن اتصال الإنسان الروحي بالمعلم الإلهي ولا سبيل
للإنسان إلى ذلك إلا بالله ، واختيار الإنسان لهذا الدين هو العقيدة
الدينية . . وإذا لم يختَر ذلك فلسوف يضع الموت النهاية للعالم الموضوعي
وعليه وزر . ١. أختمار .

فالإنسان بين أمرين :

• إما أن يخدم الحقيقة الدينية ويعلم أنه هو الموضوع الحقيقي
للحقيقة الدينية من حيث الوجود الإنساني ، والفرص الإنسانية ، والمصير

الإنسانى ، وعن طريق ذلك أيضا يتصل بالله دون أن يفتقر بالأشكال الموضوعية للعالم .

• وإما أن يخدم مركزه الاجتماعى وبذلك يستطيع أن يزيل كثيراً من الحقائق بفتاة — الاجتماعى وتظهر أشكال شتى من الاختلافات والصراعات بعدد أشكال الففاق الاجتماعى .

ثانياً - الفكر الدينى الشخصى :

إن جانباً كبيراً من الفكر الدينى الشخصى ، يمثل ففاقاً اجتماعياً . من الففاق الاجتماعى وجد الفكر الدينى ، ونعنى بالفكر الدينى هو الذى يكون أشد بعداً عن الحقيقة اللدنية وبوجب الكثير من الاختلافات ، مثل الفهم الشخصى فى الدين ، أو الرأى فى الدين ، وهو قسمان :

• فكر دينى يعبر عن أصول الدين ، أو الفقه الأكبر ، أو علم الكلام أو علم التوحيد أو أصول اللاهوت . وعلم الشريعة — أو علم الفقه .

فعلم الكلام : هو فكر عقلى اجتماعى سياسى وفى نفس الوقت أبعد ما يكون عن تمثيل وجهة نظر الدين إنه يحاول أن يرتبط بالإحالات العقلية ومقولات الفلسفة بمعنى قبول التصورات والجواهر

والأنكار السكائية وما شا كل ذلك ، بوصفها حقائق في عالم اللامعقول ، ومحاولات ربط مقولات الوجود الزماني بالوجود الأبدى وكل ما يسعى بالمنهج العقلية ألزمت الإنسان أن يصدر حكما ما . . حول كل قضية دينية . . ومثل ذلك كله هو مجهود إنساني أولا وأخيرا فيما ليس أساسه إنسانيا . فالفكر الديني على هذا الأساس ماهو إلا فلسفة قلقه حاولت الهروب إلى الدين ولذلك كانت فلسفة جدلية خلقت من الدين قضية جدلية أمام الفلسفة وأمام العقل وهذا في حقيقة الأمر يعنى صراعا بين طرفين — الدين ليس أحدهما — والطرفين هما :

. العقل .

. ومقولاته .

وتلك المقولات عقلية وليست دينية اقتعلها الإنسان للدين هوسائل شتى لتدعيم كيانه الاجتماعي وأطلق عليها الفكر الديني . أما الدين فهو وحى إلهي وليس على العقل أما الدين إلا التسليم بقضاياها كما يسلم بالقواعد الرياضية والبداهات .

وعلم الفقه : هو علم اجتماعي ديني قائم على أساس ارتباط مصلحة الإنسان الدينية بالدينية وهو يعزف بالمذهب :

وهو اجتهاد مجتهد لتفسير قاعدة . من هنا مدخل العقل إلى الدين
وهو تفسير قاعدة أو تطبيق حوادث جزئية على القاعدة السكلية .

وهذا الجانب التفسيري الذي تشرف به العقل لم يدخله بسهولة
ولسكنه تحفظ في خطواته كي لا يعطدم مع الدين وذلك بفضل نظرات
علمائنا .

استطاع علمائنا من السلف الصالح أن يضعوا القواعد للحد من
تدخل نشاط العقل فأنشأوا علوما الغرض منها ديني ومنهجها عقلي ،
علوما الغرض منها الحد من نشاط العقل واحترام الدين ، فجمع السفة
مثلا ، والمحافظة عليها ، ودقة روايتها ، هو في صميمه عمل عقلي لغاية
دينية لأنه يعنى في نفس الوقت :

• البعد عن العقل وتأويله التعسفي والحد من نشاطه كأصل من
أصول التشريع ومع ذلك أخذت السفة حجيتها عن طريق العقل كما
كان جمعها أيضا .

• فجمع السفة استعان بالعقل في تأليف علم الرواية والدراية في
الإسلام لعنقية الحديث من سقم القول ودخيله .

• وبذلك أصبحت السفة بعد تحرير سندها ، هي الأصل التي
بعد القرآن .

ثم ظهر العقل بصورة أهدق وأشد وضوحا في عمل الفقهاء في تكوين عام أصول الفقه هذا العالم نفسه كان هملا عقليا بيد أن الغرض منه ديني

هذه كلمة يدل على أن الفقهاء كانوا أحكم استعمالا للعقل من المتكلمين ، فردوا للعقل اعتباره مع الاحتفاظ بسلطان الشرع ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ، إن مثل هذا المجال التشريعي يحسكه العقل ، لأنه لا يخرج عن قياس الأشياء بقطائرها — ومن الشروط الواجب اتباعها الاجماع — ولا يوجد في نصوص الدين ما يبرر ما شاع على العنة الناس (قولهم عن الأئمة) : اختلافهم رحمة .

فالدين وحدة واحدة ثابتة منسجمة عبر عنها الوحي الإلهي .

• والعقل ليس مصدرا من مصادره .

• والاختلاف أساسه :

.. الإنسان .

.. العقل .

فمن هنا يجب أن نبدأ بالتمييز بين :

• الدين .

• ورجال الدين •

• والفكر الدينى •

ولا سيما وقد رأينا أصل النزاع الأوربى لم يكن أساسه وجود الدين بينهم ، إنما كان مصدره تمتع رجاله كهيئة اجتماعية بمركز الصدارة فى البناء الاجتماعى ، فوقع الصراع بين الطبقة الدينية ، وبين قادة الفكر الأوربى ، هذا الصراع الذى حدث بينهما تنغصص عن فكر اتخذ شكل الهجوم والحرس لا شكل التصالح والوضوح •

هذا الصراع بلونه الفكرى ، حتم على كل اتجاه فكرى أنه يتخذ مواقف متناقضة من الدين ، هذه المواقف الفكرية ، ساعدت بدورها على ظهور (الانحياز الإلحادى العلمى) وإلى ذلك يشير « نيقولاى برديايف » فى كتابه الفرد والمجتمع ترجمة فؤاد كامل :

وكل (لاهوت) يتضمن فلسفة نقرها الهيئة الدينية وهذا القول .
بصدق خاصة على اللاهوت المسيحى كما يعرضه دكاترة الكفيسة :

وإذا كان الفكر الدينى المسيحى الشرقى مقشعا بالأفلاطونية ، فإن المدرسة الغربية كانت مقشعة بالفلسفة الأرسطية ، التى لولا مقولاتها — وخاصة التفرقة التى وضعتها بين الجوهر والعرض — ، لما كان من

اللاكن أن تحدو فكرة المذهب الكاثوليكي عن (القربان المقدس) .

ويقول « لابترونيير » — ولهذا القول ما يبرره إلى حد ما — إن
فلسفة العصر الوسيط لم تكن خادما للفلسفة وفلسفة معينة بالذات كما
هو الحال عند القديس (توما الأكويني) الذي أخضع اللاهوت لفلسفة
الأرسطية . ومن هنا كانت العلاقة المعقدة التي كانت دائما بين
الفلسفة واللاهوت .

فمن ناحية اصطدم الفكر الفلسفي الحر . . بالدجماطيقية . . أو
القطيعة التي تميزت بها الفلسفة الجبرية ، ومن هذا الطريق ناصبت الفلسفة
نفسها العداء ، وأصبحت ضحية لجودها الخاص .

ومن ناحية أخرى عاق تقدم العلم ذلك الخلط الذي يتألف من
كل ما هو زائف في الكتاب المقدس من الناحية العلمية من معارف
فلكية وجيولوجية وبيولوجية وتاريخية وهي جميعا قامت على أسس
من خرافات شاعت في مجتمع بدائي .

الوحي الديني :

أما الوحي الديني الخالص الذي نبهه في الكتاب المقدس فلا
يمكن أن يقف عقبة في سبيل العلم ولكن هذا الفكر الديني يجب

أن يتطهر من تلك العناصر الطفيلية سواء الفلسفية منها أم العلمية
والتي يعود إليها السبب في الخلافات التي لاتنقطع وعندئذ تخف وطأة
المأساة الكامنة في موقف الفيلسوف .

والفلسفة التي كانت لا تقنع بأن تتخذ لنفسها غايات دينية أصبحت
لها الآن مطالب دينية ومن هنا كان كل اضطهاد أوقعه الدين بالفلاس
— كما خيل إليهم — كان أساسه الحقيقي رجال الدين وكل اضطهاد
تعرض له الدين كان أساسه أيضا رجال الدين وكل اضطهاد تعرض
له الفكر كان أساسه أيضا رجال الدين .

فالنزاع الذي وقع — نتيجة لعدم التمييز بين الدين ورجاله وأفكار
رجاله ، تطور فيما بعد حتى أصبح الدين وحده — في نظرهم — هو
المشغول عن كل عقبة وقفت في سبيل التقدم ، وحقيقة الأمر وطبيعة
الواقع غير ذلك تماما إذ أن الوحي الإلهي ، هو الجوهر الخالص الأصيل
للدين . قد تدنسه ردود الفعل المباشرة للمجتمع الإنساني وتدنسه الوسائل
التي يهبطها الناس لاستغلاله في مصالحهم الخاصة . كممليات التأويل
العقلي للحقيقة التي يأتي بها الوحي وهذا التأويل العقلي يتضمن فلسفة
تقرها الحياة الدينية .

ويمكن المطامع أن يرى في الفكر الديني تشبعا بالأنسكار الفلسفية

منها : الأفلاطونية والأرسطية وبالرغم من أن الدين وحدة غير أنه وجد
ثمة مدارس دينية متعددة تحمل مقولات الفلسفة وخلافها .

وهذا الجهد الإنساني في الدين تكون منه علم اللاهوت أو علم
الكلام وعن طريق هذا العلم ارتبط الدين بالفكر الإنساني ، عن
طريق هذا الارتباط أصبح الوحي جزءا من المعرفة بفضل ما أضافته
إليه الهيئة الدينية .

فمن ثم كانت العلاقة بين الدين كعلم والفلسفة كفكر من حيث
أن كلاهما يتألف من أفعال إنسانية بحثة وسيلتها المعرفة .

أغرت هذه النتيجة كثيرين لأن يرفعوا من شأن الفلسفة على
الدين أو تتساوى به .

اتخذ أفلاطون موقفا معاديا للدين لأن الدين يقتضى وجود وسيط
حتى يتم الخلاص بينما كانت الحكمة الفلسفية — وفق مذهبه —
كفيلة بتحقيق الخلاص دون حاجة إلى وسيط .

كذلك الفارابي ربط بين الحكمة والدين على أساس أن سبيلها
واحد هو الرياضة .

وبانح التعارض أقصاه عند (هيجل) الذى جعل للفلسفة مركز
الصدارة على الدين فى عملية التطور الروحى .

فلأجل أن نتجنب ذلك الخلط وما يترتب عليه من أخطاء تضر
بالدين علينا أن نفرق فروقا بين مايلي من مفاهيم .

• الوحي الإلهي ، والتنبؤات العلمية .

• والوحي الإلهي ، والفهم العقلي له .

• فالوحي الإلهي شيء ، والفهم العقلي شيء آخر .

لأن الموقف العقلي الذي يتخذه نحو حقائق الوحي لا شأن لها
بالوحي إذ يقوم هذا الموقف العقلي على مبادئ محددة ولا يمكن للعقل
ولا للإنسان أن يحيا دون أساس من تلك المبادئ فعلى أساس تلك
المبادئ يقيم تنبؤاته العلمية وفهمه العقلي .

فإذا رضى هذا العقل عن هذه المبادئ واعتبرها قياسا ثابتا
التزم بها فقد لا يرضى بها الوحي ولا يلتزم بها وقد يعمل الوحي
على هدمها .

فالوحي يقدم لنا حقائق ، والعقل يقدم اجتهادات نحو فهم حقائق الوحي .
وإذا لاحظنا تلك الفروق ووضعناها في الاعتبار لصفت لنا العقيدة
الدينية من كل دخیل وقل التصارع مع مهمات العلم في شئون الحياة .

مصر الجديدة في ١١ رجب سنة ١٤٠٢
الموافق ٥/٥ سنة ١٩٨٢

محمد إبراهيم المقبومي

الشباب وفلسفات الوم

الشباب وفلسفات الهم

لا نحسب أن الأمر ، في إفرازات العقول من ثقافة وفكر ، وفي إفرازات المصانع من سلع ، ليس واحدا ، لما يظهر لنا من بون بينهما شاسع ، فصلاح الفكر غير صلاح الطعام وإن كان كلاهما لا يؤخذ على حاله ، فكل فكرة أو مذهب ، تحصل في ثقافتها : توترات يبتثها ، وعوامل مداخلها الفكرى ، والتاريخى ، وبالرغم من إنسانيتها فإنها مرتبطة بظرة صاحبها الضيقة كما تعانى في داخلها المؤثرات الحضارية ، وصراعات الفكر ، وأعراف ما تواضع عليه مجتمعاتها ، ومع أنها تمثل نمطا من أنماط يبتثها يظل القبول للفكرة داخل مجتمعاتها يتردد بين الرفض والقبول ، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يهمل قوما حين يقبلون على هذه الفلسفات الفظار إليهما نظرا نقديا من خلال مكونات تراثنا الإسلامى ، والتاريخى ، ولا شك أن السبيل إلى ذلك شاق وعسير لكنه يقض من بروزا للشخصية ، وحوارا منصفا يظهر معه ما يصح من المذهب ، وما لا يصح ، وفي ذلك انفتاح على الثقافة وبقظة للعقل .

أما صلاح الطعام فلا يحتاج الأمر فيه سوى الكشف عن صلاحية

نفعه ، وعن مدى تطابقه من حيث المواصفات الصعبة ، ولاشك أن الطريق إليه سهل ميسور .

ونحن إذ نقدم الوجودية لا نقدمها لذاتها وإنما نقدمها نمطا من أنماط الفكر العايب وشاهدا على أن الفكر العايب يعلق بالإنسانية منذ تاريخها كما يرافقها الفكر العباد البناء ، وأنه يدق أطنابه بينها في مساحات من العبث الإنساني ، وهي المساحات التي ذبل فيها المعاني الرفيعة من القيم الإنسانية . فهذا الفكر الوجودي هو أحسد مظاهر العبث والمجون لفكر ذاتي جدا جاء في ثوب حديث ومعاصر .

ولما كان الثوب الحديث هو أسلوب القصة والمسرحية انتبهجه « سارتر » وأسرف فيه ، ووظف أناسا لأدوار في مجتمعه الروائي ، لأحداث تحمل جانب الطرافة الأدبية ، وأسقط عليها كل توجهاته الذاتية ، وكان أهم ما يلفت النظر فيها : هو قدرته الفلسفية على استخدام الحدث ، وتوجيهه توجيهها أدبيا طريقا يغير به في نفوس القراء فوازع السخرية والتهمك ، فيستحسفونه ، ويقبلون عليه كلون جديد لا يلبثون معه طويلا حتى يففرون منه حين تخف عنهم ضغط الظروف الاجتماعية والفكرية التي ساعدت على انتشار ذلك اللون الأدبي . . . وهذه الظروف : هي ما أعقبت الحرب العالمية الثانية وما تمخضت عنه من قلاقل اجتماعية وثقافية . . فلم يدع للفازي : ثابعا من مبادئه .

وأساسا من قيم ، أو عهدا سياسيا ، أو ميثاقا دوليا ، حتى زهقه ،
وعصف به ، وخلف وراءه الكثير من الفوازع ، والميول المملسكة ،
واسعبدت بالإنسان غيوم الأحزان ، وضبابها القاتم بات معها يودع
نفسه آسفا على حاله ، وعلى حال المقدسات ، وقد ظل تاريخه يرهاها ،
مع هذا الجور المشعرون رضى الإنسان — وهو فى مأساته — أن يتعاطف
مع الفلسفات العابثة ليرثى حاله وما هو عليه عن خيبة أمل . .

لذلك كذا نرى سارتر : يتعامل مع الإحساسات العميقة الخاصة
بالإنسان مثل : الشعور بالملل ، والتوتر . . وإحساس الإنسان بأنه
غريب ، ورغبته فى رفض الأشياء ، وكان الطابع العام له فى قصصه هو :
عون الإنسان على التمرد حين يهيج عليه مشاعره ، لأنه فى عالم
أخلت نظامه حرب وعصفت به وبمقدساته فإ على الإنسان إلا أن يشك
فيه وأن يشكو منه على نحو شبيه بما يفعله المجهول الذى اختل حكمه
فحسب أنه غريب فى هذا العالم إلى أن يقين أنه حقيقة فى الوسط
الخاص به ، واسقطاع سارتر أن يستغل دوران الإنسان النفسى ليعسود
باليأس إليه حتى يقوى ميله إلى تحطيم كل العقائد .. وهذا ما تميزت
به كتب سارتر إنها ترتبط بقاربغ الشعور ، والإنفعالات ، والخوف
حتى نعتها القناد : بأنها فلسفة اليأس العقلى .

فعين تقدم الوجودية فى هذا الوقت الذى كثر فيه الحديث عن

الشباب واتجاهاته . لانفعلى من تقديمها سوى ما يظهر لنا أن ثمة علاقة بين الشباب وثقافته ، وبين هذه الأنماط من تلك الفلسفات الواحة ، أى التى تعامل مع الوم الإنسانى ، لذلك أردنا أن نبين أن بين الشباب وبين هذه الفلسفات لقاءات فكرية من جوانب شتى ، فهى ، من جانب ، تمثل : فلسفة اليأس العقلى ، ومن جانب ، تدعى : فلسفة التمرد ، ومن آخر : فلسفة القلق ، والتوتر ، وأخيرا هى الشىء الجديد السهل التقليد للشباب ، وما كان خصائص فكرية للوجودية يصح أن يمثل فترات ، أو مراحل للشباب ، فالشباب فى فترة يأس عقلى ، قلق متواتر ، وهو مع ذلك متمرد بفقدان فى حياته مع إنفعالاته فى تيسار الجديد ، السهل فى تنساوله ، ويصح تحت ظروف تربوية أن يتبنى الشباب شيئا من هذه الفلسفات ليسعد بها تمرد واتجاهاته ويزعج بها جماعته ، وكل الذى يراه حقا فى ذلك هو أن التصميم الذى يباشر به حريقه هو علامة حواسه الحقيقية . فلكى لا ندع الشباب تحسكه ظروف قاهرة ، وتسلط عليه هذه المواجس ، علينا أن نضطلع بعصب رسالتنا نحو شبابنا حتى يستقيم مع طاقاته الإبداعية فهو دائما لى أمة نهضة وإبداع وما كان الشباب ذات يوم عوا إذا مارعيها مخاذه

وينبغى علينا أن نعرف ، أن ما يموج بين الشباب من إنحرافات ، وتيارات سيئة : هى ظواهر ، وأعراض لها عليه مجتمعه ، وفلسفته .

التربوية فهو ليس عنصرا منفصلا عن أمته ، حتى ينظر إليه على حدة وعلى المصلح أن يواجه الأمة بالمفاسد الاجتماعية دون أن يلقي بمبشها على الشباب وحده ويجعل منه مرضا خبيثا في المجتمع ، بينما الشباب هو دائما : ظاهرة الحب ، والصحة في مجتمعه أو ظاهرة الضعف ، والإنعزال لمجتمعه أيضا ، لذلك نحن لانشارك الدعوة السائدة ، والقاتلة : بأن الشباب منحرف . . . ولكن علينا أن نعيد النظر لنجعل القضية أكثر وضوحا بيقنا ولن تكون واضحة إلا إذا أقمناها على رجليها وتصبح وجهة نظرنا هي : المجتمع في حقيقته منحرف ، وظاهرته : الشباب منحرف . . . فالمجتمع حقيقة والشباب اهرته . وما يروج في باطن المجتمع يظهر على شبابه .

أما الذي يفزعنا من الشباب ، فهو أن ما يفعله أهل القدوة في الخفاء يفعله الشباب في الظاهر ، وذلك قبل مرانه على السلوك المزدوج والمواراة ، فالمجاهرة هي المظهر الوحيد لسلوكه ، ولاشك أن هذه المجاهرة لا بد أن تعارض عددا من المعتقدات العامة والخاوف والمحرمات فضلا عن كونها تعري المجتمع لذلك يراها المجتمع مزعجة ، أما أصحاب القدوة حين يتآمرون على المجتمع بهنقات كلها غش ويحطلون مصالحه من المهمات السرية فلا يفزعنا ذلك ، ولا نفزعج إلا حين يجاهر الشباب بها . وهذا مما يجعل الهوة بين الشباب ، وبين قيادته

هوة واسعة ، وعذره في ذلك أنها أضلته في حياته وهزمت قوة الروح الأخلاقية .

قد ندهش ، وندش معاً الناس ، من المهمات الخفية التي صارت إليها حياتنا ، وحكمتها أخلاق الأمرار بينما هي في حقيقة الأمر ينبغي ألا توضع موضع الخفيات والأمرار لأنها تظهر فيما بعد أنها كانت تعقد صفقة من صفقات التآمر على الشعب وغشه .

يرى الشباب — وهو الجيل الباشى — جماعة المتأقين ، والمتحذقين الذين يرون في أنفسهم امتيازاً هالياً ، ورفيعاً ، وله قناعته في نفوس الناس لا يلبث أمامها الشباب إلا أن يحدوا حذوها لكن بينما هو يسير على خط دربها مؤتسيا بعليتها يصاب فيها حين يراها متربعة على تجارة السوق السوداء تربطهم فيما بينهم أخلاق الدفعية الأنانية يرجون في سبيل كسب مادي جشع أن يجلبوا له طعاماً فاسداً عفناً . خبر ذلك فيهم حين مارس حياته العملية وقد كان قبل يراه يجلس دائماً منه مجلس الواعظ إلى أن كشفت له الحياة العملية فوجده على غير ما ينبغي أن يكون عليه فهو يشاهد الظلم سائداً في مجتمعه والشهوات جامحة متسلطة حتى البرامج المسموعة أو المرئية لكي تكون سارة لا حاجة لها لأن تكون صحيحة ، ونحن نرى أن هذه الهوة هيئة في النظام التربوي للمائلة ، تحرص كل عائلة على أن تطبع في

نفوس أبنائها محمود آدابها ، وأن تراقب تصرفاتهم وساوكهم ، ورب العائلة يقسم عادة بالصرامة الجادة داخل عائلته فهو يحسن الجوار محافظا ملتزما ولا يحب أن يلحق بأهله النقيصة أو نظرات سوء مكشوفة ولا يسمح بأى شيء يخل بوقاره هذا فى بيته . أما خارج عائلته يصبح له سلوكا آخر يبين ماعليه داخل عائلته .

من هذه الهوة انطلق الأستاذ نجيب محفوظ فى تركيبه البنائى لروايته الكبيرة المعروفة بالثلاثية وهى : بين القصرين — والسكرية وقصر الشوق — مركزا على هذه الازدواجية فى حياة العائلة وما تفرضه من تناقض بين الآداب فى العائلة وبين السلوك فى المجتمع ومهمات الأخلاق السرية. لرب العائلة وجهان من السلوك : وجه ملتزم بين عائلته ، ووجه متمرس على الخلاعة والمجون خارج عائلته . والمشكلة ليست فى معرفة تكيفه على الآداب الملتزمة والمطابقة داخل عائلته وأسوارها ، أو مع الخلاعة والمجون خارج أسوارها ، ليست المشكلة فى ذلك ، إنما المشكلة فى النظام التربوى الذى سوف يطبع الأولاد عليه ، أنه بلا شك نظام العائلة ، وآدابها ، فخير أن هذا النظام أن يتمسك حين يجد الممارسة الاجتماعية تقوم على علاقات مفسخة لا يلبث متعائلة حتى موضع أسوته فى سلوكه — والده حارس حتى الفضيلة فى عائلته — بأنبيها من غير تخرج ومع قلة الحياء . فالأسرة

يسودها طابع الازدواج : متمرسة بوجه أخلاقى شائه مع وجه أخلاقى
فاضل داخل العائلة .

أما العائلة فإنه لا يغيب عنها هذه الازدواجية ذات الوجهين لذلك
تراها غير متقدمة بهذا السياج الحديدى المقروض عليها تود أن تواتيها
فرص التمرد لتتمرد على الإزدواجية ذات الوجهين : وجه متمزمت داخل
العائلة ووجه مسرف شديد الإسراف فى المبادل والمجون خارجها .

وهنا يكون قلق الشباب : بمعنى : هل يأخذ بسلوك رب العائلة
داخل العائلة ؟ أو يأخذ بسلوك رب العائلة خارج العائلة ؟ وعلى أى
سلوك يثور إذا ما أخذ بأحدهما ؟

لا شك أن الصراع بين حياة القول وحياة الفعل يجعل الشباب
يتساءل فى حيرة ويلحف فى تساؤله أى الحياتين أجدى وله قيمة ؟
وايهما هزل خال من القيمة ؟ فهل الواقع الفاسد ؟ أو المثل المحفوظة ؟
ثم يقوده التساؤل عن الواقع وفساده وما يحتاجه من مؤهلات خاصة
كلها نفع وزياء ؟ وعن المثل العليا المحفوظة وصعوبة تطبيقها فى هذا
الواقع . . وهكذا يدور الشباب مع أسئلته حول جد الحياة وهزلها
وعنفها باحثا فى معنى الحياة وهل الحياة مع الأشياء ، أو الحياة مع
المبادئ ؟ والقيم .

ثم يتطور به الصراع من التناقض بين القول والعمل على مستوى العائلة إلى طلب التمايز بين الإنسان من حيث هو إنسان يريد أن يتوافق مع ذاته ، وفكره ، وتراثه ، وبين مجتمعه الذى يطبق شيئاً آخر غير ما تلقاه من آداب وقيم ، هنا يتبدل في موقفه عن إدراك التمايز بين الذات والمجتمع تأخذه حالة من التيهان (القوهان) بين آداب تعلمها ثم لا يطبقها ، وبين الأسوة التى تلقنها دروساً شرسة تجانب روح إنسانيته ، أنه تناقض العذاب لا يلبث معه الشباب حتى ينطوى على نفسه ليردد معان اليأس والتفوط ، حيث لا جدوى من حياة مليئة بالحزن ، ولا جدوى من حياة إنسان أوجبت عليه آدابه العزلة ، أو عليه احتمال مشقة الحياة مع قلة اليقين .

فلا غرو إن وقع الشباب تحت مطوعة دعوة تعينه على الخروج مما يعانيه ، أو يظن أنها تعينه ، أو يبحث عن أى دعوة تواسيه على ما هو عليه ، وحين ينجل إليه أنها تشاطره ميوله يرتاح إليها حتى يتمرس على الحياة الاجتماعية ، أو يشور عليها ، أو ينعزل . . . ويطويه حالة نفسية حادة يحس فيها أن ذاته والسكون لا معنى لهما ويغدو كل عمل يعمل به يخفى وراءه بل في أعماقه الملالة والسأم .

بصور بول فالبرى هذا المرض فيقول :

« هذا المرض الذى هو مرض الأمراض ، وهذا السم الذى هو

سم السموم هذا السم المضاد للطبيعة كلها هو الذى يسمى السأم من الحياة — هو ليس الملل العارض ، ملل التعب أو الملل الذى يمكن رؤية أصل جرثومته أو رؤية حدوده ، بل هو السأم الكامل ، السأم الغالض الذى لا يرجع منشؤه إلى سوء الحظ أو المرض أو الضعف ، ويرضى بتأمل أسعد ما يمكن من الظروف ، وأخيراً هو هذا السأم الذى ليس له مادة سوى الحياة نفسها وليس له سبب بعد سوى وضوح بصيرة الحى ، هذا السأم المطلق ليس فى ذاته إلا الحياة عارية تماماً إذا نظرت إلى نفسها بوضوح .

ومع حياة الملل والسأم تنمو بين الشباب ميول قوية تدفعهم إلى اعتناق أى دعوة فلسفية ، أو دينية ، ليحتمى بها ، وسواء كان اعتناقها ثقافة ، أو تقليد ، إنها بلاشك تعنى الخروج عن إلف الجماعة ، وأعرافها ، ومقرراتها ، الدينية ، والإنسانية ، وحين نرى ذلك : نصاب بفزع يقسم بالإنفعالية وهى المسماة بيننا : « بالنخوة » ثم تتجنب الطريق إلى فهمه والحوار معه ، مؤثرين مهاجمته ، وعداوته على حوار يفضحنا ، ويديننا بالقاء التبعه علينا وأخيراً فإن الشباب فى سلوكه لا يأتى بجديد سوى أنه يجاهر بما يخفيه .

الوجودية ذاتية جدا... لا انسانية

الوجودية ذاتية جدا .. لا إنسانية

عقد سارتر كتاباً دعاه : « الوجودية إنسانية » بعد ما كثر النقد الموجه ضدها من الجانب الديني ، والجانب الفلسفي ، وكان أم ما اتفقوا حوله : هو أنها ليست 'نزعة' إنسانية ، فقط ، وإنما هي ضد النزعة الإنسانية ويوردون على لسان سارتر في قصة الفئسان هزؤه بالنزعة الإنسانية في تصريحه بأن ذوى النزعة الإنسانية مخطئون ، وكان تقدم له لاذعاً ، ومصيباً في نفس الوقت ، مما حفز سارتر ليكتب رسالة خاصة في ذلك يقول في التمهيد لها « أود هنا أن أدافع عن الوجودية ضد بعض الاتهامات الموجهة إلينا » وأخذ يتنوع بعض قضايا النقد كما يشيرها خصومه عليه ثم رده عليها . . . وحين طالعنا هذه الرسالة ، وجدنا أن أسلوب سارتر في الحوار مع الجانب الآخر ، جانب ناقدية ، وجدناه لا ينفي ما يوجه إليه من الانتقادات بقدر ما يهرب من مواجهته ما ليعود مسلماً بها تحت قناع فسكرة جديد ذى نزعة ذاتية بحجة حدده سارتر ثم أجاز له ليعارض به التيار الانتقادي . والذي فأخذه عليه إصراره في الذاتية وكأنه لاحظ ذلك حين قال : وإذا دهش البعض من حديثنا عن الوجودية كنزعة إنسانية فسنوضح فهمها

لهذا المعنى . أما ما نستطيع القول به منذ البدء ، هو أننا نفهم الفلسفة الوجودية كنظرة تجعل حياة الإنسان ممكنة وتعلن بأن كل حقيقة وكل عمل مستلزمان بيئة معينة ، وذاتية إنسانية « فهنا سارتر يبرر موقفه من خلال ما يشرح ، وفي النهاية يصبح جانب خصومة دعاة الإنسانية من حيث تقدم له صحيحا وما زالت حججهم قائمة ، ولا سيما حينما يشرح مفاهيم بات التسليم بها واقعا ، ومتواضعا عليها ، ويفيدنا تثبيت سارتر بشرحها من وجهة نظره هو تأكيد على موقفه بأنه ذاتي يأخذ الأمور على معول ذاتي ، لا وفق بادئ سابقة ، لذلك يجد رسالته المسماة : « الوجودية نزعة إنسانية » صدرت من خلال وجهة نظره وتفسيره الشخصي لمعنى « إنسانية » وهو « أن الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته بل كما يريد لها ، وكما يتصورها بعد الوجود ، بل كما يريد لها في الدفاع نحو الوجود ، وليس الإنسان في ذاته إلا ما يفعل » . وهذا هو المبدأ الأول في الوجودية ، وأصل نزعاتها الذاتية وإن حاول سارتر تبريره بالمقارنة بينه وبين الإنسانية بمنطق فلسفي ذي طابع جدلي . . ونعظر بالتفصيل لأوجه النقد الموجهة إليها على لسان سارتر فيقول :

— إنهم يهتموننا مثلا بدعوة الناس للبقاء في هدوء اليأس بالنظر لاستحالة جميع الحلول واستحالة العمل في هذا العالم .

— ويتهموننا أيضا بأنها تؤدي إلى فلسفة تأملية ليست سوى مظهر للروح البرجوازي لأن التعامل ترف وهو موقف الشيوعيين منها .

— ويأخذون علينا من جهة أخرى بأننا نشدد على خزي الإنسان ونظهر في كل مكان ما هو قذر ومريب وبالتالي فإننا نهمل ، في نظرم ، الفاحية الغيرة من طبيعة الإنسان في فواحيها الجميلة الضاحكة فن هنا وهناك يزدهون أنفا ابتعدنا عن التضامن البشري وعزلنا الإنسان عن العالم فحصرناه في وجوده الفردي وذلك لأننا كما يقول الماركسيون ننتقل من الذاتية الخالصة . أو بمعنى آخر من تلك اللحظة التي يدرك فيها الإنسان ذاته في عزلة وهذا ما يجعلنا في نظرم عاجزين عن العودة إلى العالم للتضامن مع سائر الناس .

أما الفاحية المسيحية فيتهموننا بنكران واقعية الأعمال الإنسانية وحدها لأننا نتحذف وصايا الله والقيم المترسمة في الأبدية فتبقى بذلك العفوية المطلقة ويفعل الإنسان ما يشاء ولا يستطيع الحكم على آراء الآخرين وأفعالهم .

ثم يتسكلم عن الجسود الملوثة بسبب الوجودية نقلا عن العرف

السارى فى فرنسا فيقول : ولعل من بواعث تأليف هذه الرسالة هو — كما يقول — : الإتهام الذى يوجه إلينا هو أننا نشدد على الفاحية السيئة من حياة الإنسان حتى أن سيده حدثونى عنها مؤخرا كلما أنت بفعل غير لائق تعتذر عن ذلك بقولها : « آسفة » أظن أننى أتصرف كالوجوديين يعاق سارتر على ذلك بقوله : كأن الوجودية والقباحة شئ واحد .

منهجه فى الرد على هذا الانتقاد :

يقول إن من الصعب اليوم على الذين يستعملون كلمة « وجودية » تبرير استعمالهم لهذه الكلمة لأنها تتوجه فقط إلى الفلاسفة والمختصين بشئون الفكر ثم يقول : ولسكنها بالرغم من ذلك سهولة التعريف وما يعتقد الأمور بعض الشئ أن هناك نوعين من الفلاسفة الوجوديين .

١ — المسيحيون .

٢ — الملحدون .

أما الوجودية الملحدة التى أمثلها « أنا » (أى سارتر) فهى كما يقول أكثر تماسكا لماذا ؟ إذ تصرح بأنه حتى فى حالة : الإله خالق : هناك كائن واحد على الأقل وجوده سابق لماهية ؟ كائن يوجد قبل أن تستطيع تعريفه بأنه فكره وهذا الكائن وفق شرح سارتر هو الإنسان أو كما يقول هيدجر : الواقع الإنسانى .

وماذا تعنى هذا أسبقية الوجود على الماهية ؟ المقصود بذلك -
فى نظر سارتر - أن الإنسان يوجد قبل كل شىء وأنه يلقى ذاته
ويبرز إلى العالم بعد ذلك . فلا وجود إذن للطبيعة الإنسانية لأنه
لا وجود لتصور إلهى لها . الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور
ذاته بل كما يريد لها وكما يتصورها بعد الوجود ، بل أيضا كما
يريدها فى اندفاعه نحو الوجود وليس الإنسان فى ذاته إلا مايفعل .

ثم يقول : وهذا ما ندعوه أيضا بالذاتية وما يعبروننا به بإطلاقهم
علينا هذا الاسم ثم يأخذ فى شرح الذاتية فيقول : إن للفرقة الذاتية
معنى مزدوجا وخصوصا يستغلون ذلك الازدواج ، المعنى الأول : أن
الذات الفردية تختار ذاتها بذاتها .

والمعنى الثانى : وهو المعنى العميق الذى يقوم الوجودية كلها ،
مؤداه : أن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتية الإنسانية . وعندما
يقول : أن الإنسان يختار ذاته نقصد أنه باختياره لذاته يختار أيضا
بقية الناس ثم يزيد التفسير فهوذا ومغالطة حين يقول : إن
اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو بالوقت ذاته تأكيد لقيمة
ما نختار لأننا لا نستطيع اختيار الشر بل ما نختاره دائما هو خير لنا
بل لجميع الناس .

ثم يؤكد سارتر على الذاتية المنغلقة على نفسها ، بينما هو يحدد
نفيها عن الوجوديين ، فيقول : أنت حر ، لتختار ، ولتبتكر ،
فلا أخلاق عامة تستطيع أن تدلك على الواجب ، ولا أستطيع
الانكال على أناس لا أعرفهم ، مستقدا فقط إلى طبيعة قاب الإنسان
واهتمامه بخير المجتمع وذلك لأن الإنسان حر ولأنه لا وجود لطبيعة
إنسانية أبى عليها كما أبى على أساس .

ولاشك أن سارتر يحاول أن يرد بعض التهم الموجهة إليه
كقولهم أن الإنسان الوجودى يرتقى فى أحضان اليأس حيث جاء
فى النهاية مثبتا هذه التهم وهو أن الإنسان الوجودى مستسلم لفلسفة
التأمل وليس عليه أمام القيم سوى إبتكارها أى أنه ليس للحياة
معنى قبل وأن الحياة ليست شيئا قبل أن يحياها الإنسان وعلى
الإنسان وحده أن يعطى للحياة معنى لان القيمة ليست سوى ذلك
المعنى الذى يختاره هو وما إختاره هو ما أثار خصومه عليه وكان
شاهدا لهم على نزعتهم الذاتية التى جعلتهم يسرفون فى معانى التأمل
الخالى من شعور الاخاء الإنساني فلا يبالون بقيم الإنسانية ونظرتهم
إلى القيم ليس فيها معنى الجدية بقدر ما فيها من شهوة بهيمية لامبالية
ولاشك أن ما وصل إليه سارتر كان إثباتا الذاتية الوجودية المنغلقة
على جوانبها المظلمة .

ثم انتقل إلى معنى الإنسانية ليحصى الوجودية فيقول : ويلومونني
لأنى تساءلت عن كون الوجودية نزعة إنسانية فيقولون . ألم تكتب
في قصة « الغثيان » أن ذوى النزعة الإنسانية مخطئون ألم تهزأ بنوع
معين من الإنسانية فلماذا تعود إليها الآن ؟

ووفق منهجه الذى اصطفاه فى هذه الرسالة وهو رفض المفهوم
المتفق عليه ثم تقسيم المصطلح ثم محاولة وضع مفهوم يمثل فلسفته
المرفوضة بأنها تحتمى بالذاتية المناهضة لفلسفة التضامن الإنسانى فحين
يرفض معنى الإنسانية المتفق عليه ليحل محله مفهوما آخر من طبيعة
فلسفته فهل ياترى خصومة على حق حين وصفوا فلسفته بأنها مناهضة
للإنسانية ؟ أم أنه على حق حين ادعى عليهم بأنهم هم الادعاء عليه
حين جعلوه مناهضا للإنسانية ؟ فهو يقول ليثبت إنسانيته : والحق
أن لتلك النزعة معينين :

ويقصد بالمعنى الأول : محاولة فهم الإنسان على أنه غاية وقيمة
عليا . .

ولكن هذا النوع من النزعة الإنسانية غير معقول لأن الحيوان
وحده يستطيع إصدار حكم إجمالى فى الإنسان والتصريح بأنه رائع

وهذا ما يفعله الحيوان بدون تردد حسب معرفتنا — أما الشيء الذي لا يمكننا التسليم به فهو أن يحكم الإنسان على الإنسان . .

فالوجودية تعفيه من حكم كهذا والفكر الوجودي لا يأخذ الإنسان أبدا لأن الإنسان في نظره مشروع تكون دائم

يجب أن لا نؤمن بوجود إنسانية تستطيع عبادتها على منهج فلسفة « كونت » فهذه العبارة تقضى إلى إنسانية مغلقة على ذاتها أى الفاشية ولذلك فإننا لا نقبل مطلقا بهذا النوع من الفزعة الإنسانية .

لكن ثمة مفهوما آخر عن تلك الفزعة الإنسانية وهو يعنى فى أساسه : أن الإنسان دائما خارج ذاته وهو لا يوجد الإنسان فى ذاته إلا إذا أضع ذاته فى الخارج أنه يستطيع أن يحقق وجوده بسعيه وراء غايات متعالية — فالإنسان كائن متعال بطبيعته يتجاوز ذاته ولا يتناول الأشياء إلا بالنسبة إلى ذلك التجاوز انه إذن فى صميم التجاوز .

أما العالم الوحيد القائم فى الوجود فهو عالم الإنسان عالم الذاتية الإنسانية وما تدعوه بالفزعة الإنسانية هو تلك العلاقة المكونة للإنسان والقائمة بين التعالى ، لا من حيث هو تعال إلهى ، بل من

حيث هو تجاوز فقط ، وبين الذاتية : من حيث أن الإنسان ليس منعزل على ذاته ، بل هو دائما حاضرا في عالم إنساني معين . . تدعوها بفزعة إنسانية لأنها تذكر الإنسان بأن لا مشروع غيره وبأنه يقرر مصيره بمفرده وتدعوها كذلك لأنها تبين له أنه لا يحقق وجوده الإنساني باتجاهه نحو ذاته بل بمعينه نحو غاية خارجية هي في حد ذاتها تحرير له وتحقيق لوجوده . .

رد « نافييل » فيلسوف يساري على سارتر بقوله في حوار جرى بينهما : أما الاختيار في وجهة نظركم فليس سوى مشروع اختيار الحوية شبيهة بحرية اللامبالاة .

وتصوركم لوضعية الإنسان وحيثته مرتين بتعريف معين للأشياء ينتج عنه كل مانبقى وهي علاقة آلية منفصلة غير مفهومة لا تستحق سوى الازدراء لذلك فالإنسان الوجودي يتعثر في عالم الأدوات والعقبات الراسخة مرتبط بعضها ببعض ومستقصد بعضها إلى بعض ولسكنها في نظره مرسومة بطابع يخيفه ويغيب كل الفلاسفة المثاليين ألا وهو طابع الخارجية الخالصة .

يقول « جورج جيرفيتش^(١) » : ولا بد لنا كذلك أن نشير

(١) ماقى الوجودية ترجمة د . عبد المنعم الحفني .

إلى أنه لم يحدث أن أجذب الوجود أو شوه في فلسفه من الفلسفات
بقدر ما أجذب وشوه في الفلسفة الوجودية - ففي فلسفة سارتر إنعزالا
نفسيا يلاشى نفسه ويلاشى الآخر لسكفه لا يقطعه بمعنى ، أن الوجوديين
يؤكدون الوجود لكن بعد أن يحرصوا على إفراغه من كل تراثه
ومتناقضاته وجوانبه الجماعية والتاريخية وتصبح الدعوة إلى الوجود
دعوة إلى الهروب وإحلال الوجود المصنوع محل الوجود الحى المعاش .
إن التاريخ يعيد نفسه وكما أن التجريبية التقليدية انتهت إلى أن
تكون تحطيا كليا وتشويها للتجربة بحيث صارت خليطا مضطربا
من الاحساس ، فسكذلك الوجودية حيث توظف نفسها لمهمة
الفسكوص بالوجود حتى الصفر وهذا هو غشيان المعجز ، الوجودية هي
تجربة الوجود والتفكير فيه هو التجربة تظهر في الوجودية على أنها
مغامرة تضم التاريخ في ذاته والتاريخ هو مجموعة الأفكار الراضة
للحياة يفثرونها على طول التاريخ وعرضه فالوجودية تتكون من هذا
الإحساس والتفكير فيه فبينما يقول ديكارت أنا أفكر . . . يقول
الوجودى : أنا أناألم أنا العدم . . . فالوجودية حادثة التألم أو حادثة
العدم . وعلى ذلك يفضل الإنسان الوجودى أن يعيش الحياة من
جانبها السلبي مستسلما لضراوة القلق والمستقبل الذى هو العدم
ولقد كان إغراق « سارتر » في فلسفته الذاتية على نحو ماقدمنا

عاملا مهما في تأليفه كتابا عن « التوهم » L'imaginaire حاول فيه - وفق مفهومه الذاتى - أن يميز بين العالم المتوهم وبين الواقع فإن كليهما أمامنا ولكن أحدهما شيء غائب والآخر شيء حاضر غير أن المؤلف في هذا البحث تمسك بوصف الصورة الوهمية التي هي لا شيء وبذلك عبر المؤلف عن اتجاهه الاساسى الذى به يعارض هذا الـكون . . . وهو على هذا النحو يصل إلى التركيب البنائى لفلسفته من مقولات التوهم والتفصيل وهي في فلسفته تعد مقولات أساسية يعارض بها الواقع أو يقيم الواقع عليها يريد أن يبنى منها تفكيكنا وبوجدة بها حياتنا نحو الفراغ والتأمل المسرف فى الوهم . . . ولكن كيف بدأت الوجودية الملحدة من الذاتية وذلك ما سوف نحاول عرضه .

محور التفاسف : نقطة معينة

إنها دائماً ؛ نقطة معينة نبدأ منها رحلتنا مع التفلسف بمختلف أشكال المستقيمة ، وشبه المستقيمة ، المنحرفة ، وشبه المنحرفة ، ومختلف زواياها : مثلثها ، ومربعها ، وخمسها ، ومسدسها إنها نقطة معينة ينطلق منها أشكال التفلسف الإنساني . . . وتمثل النقطة في كبل أطوارها بداية الطريق ، حيث نبدأ من نقطة ، ونهايته ، حيث ننتهي إلى نقطة .

وليست النقطة المعينة ، في محور التفاسف ، سوى بداية التفكير في فهم الذات ، إما من الذات ، وإما من خلال الوجود ، وحين ننطلق منها : فنطلق من ثقافتنا ، ومن رؤيتنا ، سواء كنا مأزومين ، أو مسرورين ، على أى حال كنا يأتى تفلسفنا ، فالنقطة هي أنت ، حيث نككون ، وحيث افترضتها ، وحيث كان موقعها يدور محور التفلسف .

إننا دائماً نرتد بوعى منها ، أو من غير وعى ، بمسد رحلتنا الفكرية ، إلى بداية الطريق ، وليست مراحل الطريق : سوى شك ،

من أجل قواعد إيمان قوية ، أو فكر ، من أجل شك ، وهكذا
تلمح رحلتنا الفكرية بين الإيمان أو الإباحية ، والمبت حين يجيب
مسمافا ، ويخيل إلينا أن كل منطوق مطلقا ، وكل كلام له
وجاهة البرهان .

إن نقطة البدء ، حين نفترضها ، تمثل رؤيتنا نحوها ، وموقعنا
منها ، ورغبتنا في اختيار البداية ، ودائما فكرنا في الأشياء واقع
نعت رغبتنا ، ولا نصطفى من الحقائق إلا ما يعوز رغبة شخصية في
شئون حياتنا .

أما عن الرغبة : فهي تعبير عن ميولنا الخاصة نحو الأشياء ،
وهي التي تطبع تصوراتنا بطابعها ، ثم نغلق معارفنا عليها ، وأخيرا
نلتمس عليها الدليل من الخارج بحيث لا نتعدى حدود النقطة المعينة
التي انطلقنا منها .

وقد نستخدم معارفنا في سبيل إبراز تلك النقطة المعينة ، وتأبيدها ،
حتى نضخم من رؤيتنا لها فندعوا إليها على أنها مذهب ، أو رأى ،
أو فكره ، ووفق للبدا القائل : بأن الأشياء المتجانسة تنجذب إلى
بعضها ، فيجتمع حول هذه النقطة الاشتات المتجانسة ، ليسكونوا
«دعوة ، أو مدرسة ، أو فرقة .

أما قيمة هذه النقطة ، أو تلك الفكرة ، من حيث سندها العلمي
فشيء آخر يغيب عن الجماعة النظر إليه ، وإن كان يظهر النظر
الفقدي فهما بعد في أشكال متعددة كأن يفيض الاتباع عن الفكرة ،
أو يتوارون بها في مكان سحيق ، أو يرفض المجتمع معايشتهم .

معنى ذلك : أن الرغبة إذا تسلطت على العقل ، وعلى إرادتنا ،
وعلى فكرنا ، تسلطت علينا نزوات الإنفعالات ، ولا نظن أن
نزوات الإنفعال لها بقاء كبقاء السكر ، إنما يفتضى بقاؤها حين يفتضى
فورانها فمثلا الدعوة إلى شيوع الجنس دعى إليها قديما « مانى »
ومسيحة الكذاب وحديثا وجوديو العصر ، فكفنا نلاحظ : أن مثل
هذه الدعوة يتحمس لها الشباب في فترة فورانه ثم يخذلونها حين تخذ
فورته ثم يعيد النظر إليها فيرى أنها دعوة مقوضة للبنية الاجتماعية ،
ولسلك أساس اجتماعي سليم ، وهكذا كمل دعوة وليدة الرغائب
العابثة والميول الضالة ، والجهود الخامسة ، قد يقبلها في البدء أفا
استخدمتهم ورغائبهم غير أنهم يفصرفون عنها رافعين أصواتهم من
جديد ليقولوا لسلك من أغوام قول الله تعالى « وبرزوا الله جميعا :
فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعا فهل أنتم مغنون
عنا من عذاب الله من شيء قالوا لو هدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا
أم صبرنا ما لنا من محيص » الآية ٢١ سورة إبراهيم عليه السلام .
فدائما أصحاب الرغبات الدنيا ضعفاء وحياتهم الفسكورية نزوات جامحة .

نكون أو لا نكون

يطرح شكسبير على لسان هاملت سؤاله : نكون أو لا نكون :

تذكرنا هذه الدعوة بتاريخ الفلسفات منذ أن كان لها تاريخ وعى تدور مدار الإجابة على هذا السؤال ، فبعضها يدور حول أن نكون ، وبعضها يدور حول ألا نكون ، يدور تاريخ الفلسفات بين شطري هذا السؤال : إما أن نكون ، وإما ألا نكون ، إنها نقطة معقدة من هذا السؤال نكون - أو لا نكون - يتحدد فيها مسار التفلسف ويظل صراع الفسكرة في سبيل البقاء شيئاً ضرورياً بين فلسفات متناحرة .

ووفق طبيعة كل سؤال يسأله السائل تشور في الإنسان عوامل الانتباه ، من اليقظة العقلية ، إلى بعث الهمم ، ثم بعد أن يستلطفه الفكر في قيمة السؤال يتوجه ليقوم فلسفته التي تتأرجح بين أمل في الحياة أو اليأس منها ، بين أن نكون - متفائلين - أو لا نكون متشائمين - وليست الصحة العقلية والظفر إلى قيمة السؤال كل شيء في القضية بل هناك الواقع ومدى قربنا منه ، وسنفة الاجتماعية وذلك بعد آخر مع الصحة العقلية وهو الواقع له جحمة الفقدى الشديد ، فهو لا يتعلق بفلسفات تفعله أو نصيره معها قالبا جامدا وتعمل منه صيغة فلسفية ومهما ألبسته

ألبسة علمية فإن الواقع دائماً ليس هو هذه النظرة وكما أنه لا يتعلق
بفلسفات تفعله ، فهو لا يميز لأية فلسفة أن تملكه وتعلن حق الوصاية عليه
وتزاول وظيفتها من خلال منظارها له وإن صح هذا على ما زعمت
لنفسها هذا الحق ، فإن هذا الواقع سوف يتجاهلها ، ويسير وفق سننه
لهدع هذه الفلسفة أو غيرها داخل قوالبها الفلسفية لتصبح — على
ما زعمت لنفسها أنها فلسفة الواقع — معزولة عنه موصومة بأنها
متخلفة عن فهم سننه الاجتماعية والثقافة إذا صح هذا وهو صحيح
فليس من شأن أية فلسفة أن تدعى شرعية الوصاية على الوجود
الإنساني .

ودائماً كان نداء هاملت شعار كل فيلسوف يحدد منه بداية بيان
دور فلسفته كما هو حافظ وسبب وجيه يعينه لطمع كل فلسفة ، أو
سحب ثقة منها ، بدعواه عليها أنها لا تقبى فهم الوجود الإنساني
ومصلحة الإنسان ، ليبدأ حركة فلسفية تخلق مفاهيم الفلسفات التي تقبى
نظاماً من وجهة نظرها يخلق منافذ الفسكو عليها ؛ كما أن هذه الدعوى .
« نكون أو لا نكون » تقوى نزعتنا القندية حين نريد أن نفهم
أنفسنا ، وتدفع بنا نقف موقف المشارك في صنع الحضارة : كل ذلك
من أجل أن نكون أو لا نكون ، كما يضاف إلى رصيد تلك الدعوة

أنها باعته السؤال الأزلي القديم وهو إذا كنا أردنا أن نكون من
أنا ، وإذا لم أرد ألا أكون من أنا ؟

سؤال فلسفي يحمل معنى الثورة على كل عوامل إمعان الذات
الإنسانية وعلى تحطيم الأفكار الفلسفية التي لم تصد صالحة لتعريف
الإنسان بنفسه التي يقع عليها الوزر الأكبر في رحلة (العوهان) والتي
مازال يضرب في مقاهاتها ، وقد ضل فيها سعيه ، وخاب معه أمله وما
يبدو له فيها من مسالك فهي ممرات مغلقة ، وطرق مسدودة لا سبيل
معه إلى الفقاذ منها .

ولا احتمال لتجاوزها إلا بعودة سؤال من أنا من جديد وفي
عودته - بالإضافة إلى ماسبق - ثروة يزيد به الرصيد الفكري الإنساني لأنه
يمثل حين بطرحه الفكر طريقا جديدا معلوم البداية بما يضمنه من نقطة
معينة تعيد إلى الإنسان تأكيد أهميته ودوره القيادي بعدما أفقده
الطرق المسدودة وعيه فسؤال من أنا ؟ من أجل أن نكون ، أو لا نكون
استبصار منطلق فكري جديد لتسهيل الخروج من هذه المصاعب ودأما
الإنسان في معناه الفكري يقع تحت وطأة اتجاهين .

اتجاه واقعي : يميل إلى تأكيد كل شيء يعارض العقل ؟ واتجاه
مثالي : يميل إلى تأسيس كل شيء على العقل . لذلك تأتي تفسيرات

الإنسان غير نهائية تماما ولسكنها تحمل ألوان الحقيقة التي تتردد بين الذاتية والموضوعية .

ولما كان فكر الإنسان يتردد بين هاتين النظرتين : النظرة المادية الواقعية ، أو النظرة الذاتية المثالية .

ولما كانت الحدود بينهما سهلة الاجتياز فشكل إنسان يستطيع أن أن يتقل من وضعية بمصورها هو إلى حدوده ذاتية يضفي عليها تصورا جديدا في ذاته ويتمناه مادامت كل قضية ليس لها معنى إلا من حيث قابلية كل إنسان لفهمها فيعني عليها فوضيح فواصل تلك المناهج .

مناهج الفكر

مناهج الفكر

كل قضية من القضايا لها وجه موضوعي ووجه ذاتي :

فهى موضوعية لأنها نلقاها وتتعرف عليها فى كل مكان ، وذاتية لأنها داخلية فى حياة الإنسان وهى ليست شيئا إذا لم يعيها الإنسان من حيث تعيينه لذاته فى الوجود تعيينا حرا من داخل ذاته ، ففهم الذات يستدعى منهجا ذاتيا وهو الذى يتيح للإنسان دراسة نفسه ، وفهم الخارج استدعاء منهجا موضوعيا وهو الذى يتيح للإنسان دراسة العالم الخارجى . ونوسع القول بمزيد من التفصيل حول المناهج :

١ - المنهج الذاتى :

هذا المنهج قديم قدم الإنسان وهو المحور الأساسى الذى نبعت منه الفلسفات الإنسانية فأشار إليه العقل الإغريقى بحكمته القديمة :
أعرف نفسك بنفسك .

ودعا إليه القرآن الكريم فقال : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » .
ومن الآثار الإسلامية - من عرف نفسه عرف ربه .

وهو على شئ من الأهمية فى نظر بعض علماء النفس على

أساس أن الحالات الشعورية من حيث هي حالاتي أنا : أستطيع أن أختبرها بنفسى وأحساسها فأحساسى بها إحساس مباشر . وهذه الإحساسات تتميز بميزات منها :

أنها داخلية فى شعور الفرد .

أنها غير مادية بمعنى أنها غير مغلوبة للغير .

أنها حقيقة الانفعال فالانفعال ظاهرة والاحساسات دنيئة .

أنها مركز التأثير فى الإنسان .

فهذه الميزات تدفع الإنسان لدراستها لكن دراستها ستكون بأى كيفية ؟

هل يمكن البحث عنها بالمجهر المجسم ؟؟ أو اختبارها بأى مظهر من المخابر ؟ أو تصويرها بأى أشعة من الأشعات التى توصل إليها الإنسان ؟ حقيقة عقد من يعترف بها أنها بعيدة عن كل ذلك بعيدة عن الطريقة النهائية الخاصة بالبحث العلمى .

لكن لابد من دراستها وسبيل تلك الدراسة التأملى لما يحول فى الذهن .

تقويم عملية التأمل الباطنى :

• أنها تحتاج فى إتقانها إلى التدريب الطويل والتمرين المتواصل لارتباطها بالانفعالات .

• لا يستطيع لإنسان من خلالها دراسة حالته النفسية فى الوقت الذى يكون منفصلا فيه بقاء على مبدأ اللقاء المجرد بين الإفعال وعملية التصور ذهنى .

• مجرد التفكير فى الانفعال أثناء حدوثه من شأنه أن يخفف من حدته فالتفكير فيه لا يعطى دراسة كاملة .

• محاولة دراسة الإفعال بعد حدوثه بواسطة الاسترجاع لما ألم به من إفعال فيه صعوبة أيضا لأن القدرة على الاسترجاع والوصف التحليلى متفاوتة على حسب الأشخاص لعملية التأمل الباطنى تعتمد فى الواقع على التذكر وتذكر الماضى القريب ولأجل أن تكون صادقة تخضع لقواعد معينة .

مثل التأكد من عدم النسيان ، ألا يكون هناك القياس ، لهذه المصاعب التى تحف بالمهيج الذاتى أو التأمل الباطنى شكك فيه التجريبيون .

وذلك رفضه أوجست كونت بدعوى أن الشخص لا يمكنه أن يكون في آن واحد ملاحظا وملاحظا^(١).

ونرى أن كونت كان مبالغا في رفضه لهذا المنهج لأن هذا المنهج يفيدنا في إقتراح الفروض للتوانين وصالح في ساعات يعقد فيها المزاج الإنساني فيقدم من خلاله وصفا ذاتيا رائعا . .

مثل :

• وصف نزول الوحي وشدة تأثيره على الرسول صلى الله عليه وسلم ساعة نزوله عليه . كما ورد في أحاديث عنه صلى الله عليه وسلم .

• وصف الغزالي حياته الفكرية وتطوره معها مما يسر للانسان من خلال ذلك العرض أن يقف على حقايق نفسه وإنفعالاته ومراقبته ، من الشك إلى اليقين ومن القلق إلى الأمن .

• والأيام لطفه حسين ، ورحلتي من الشك إلى اليقين د / مصطفى محمود والتأملات لديكارت . وكل ألوان السير الذاتية نابعة منها

(١) يراجع فن الاستيطان إلى التحليل النفسي ، مجلة علم النفس المجلد السابع فبراير ١٩٥٢ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، د . يوسف مراد .

لذلك وغيره ترى السيكولوجيين المحدثين الذين لا يرون
استعصان طريقة الاستبطان والنظر الداخلى محدثونا أن مثل هذه
الطريقة محفوفة بالخطر ولا تؤدي وحدها إلى قيام سيكولوجيا علمية .

لذلك فهم مقتنعون أن السبيل الوحيد المؤدى إلى سيكولوجيا علمية
إنما هو الانجاء السلوكى الموضوعى ، غير أنهم لو إقتصروا على منهج
سلوكى واحد أبعد عن أن يبلغ بهم غايته نعم إنه قد يبيننا إلى أخطاء
منهجية ممكنة ولكنه لا يستطيع أن يحل كل مشكلات السيكولوجيا
الإنسانية ، إذ لابد للدراسة النفس من منهج الاستبطان ، وإذا كان من
الممكن نقد منهج الاستبطان أو التشكك فيه . فإننا لا نستطيع أن نطلبه
أو نقصيه عنا ، فبغير الاستبطان ، أى بغير الوعي المباشر على مشاعرنا
وعواطفنا وإدراكاتنا وأفكارنا . لا نستطيع أن نحدد ميدان
السيكولوجيا الإنسانية .

ولكن علينا أن نقر بأننا إذا سلكنا هذا الطريق وحدها نعدر
علينا أن نحوز نظرة شاملة كلية فى الطبيعة الإنسانية ، ذلك لأن طريقة
الاستبطان الذاتى لا تكشف لنا إلا عن قطاع صغير من الحياة
الإنسانية ، قطاع تستطيع أن تباهه بحريتنا الفردية ولكننا لا نستطيع
أن تكشف لنا عن ميدان الظواهر الإنسانية جميعا

فطريقة الاستبطان وحدها لو أتيح لنا بواسطتها أن نجمع كل المعلومات والحقائق اللازمه لما تكون لنا عن طريق الاستبطان إلا صورة هزيلة بشمة كأنها جذع بلا أطراف للطبيعة الإنسانية^(١).

قيمة هذا المنهج عند الإسلاميين :

أشار القرآن الكريم إلى منهج التأمل فقال : وفي أنفسكم أفلا تبصرون وقال تعالى على لسان يوسف « وما أبرئ نفسي » لماذا ؟ قال : أن النفس لأماراة بالهوى .

هذا الحكم بذلك الوصف لا يقدر عليه إلا من تأمل نفسه
كذلك أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى قيمة الحكم الذاتي على الإنسان فقال :

البر ما أطمأنت إليه النفس .

والإثم ما حاك في النفس .

وإن أفتوك الناس وأفتوك .

(١) مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ، مقال في الانسان ص ٣٠ أولست كاسرر
مراجعة د . إحسان عباس .

ولا يستطيع الوصول إلى ذلك الحكم إلا من اعتمد على النهج
الذاتي

ولقد بين الإمام الغزالي أهميته وهو يشرح حاله فقال :

• ثم لاحظت أحوالي : فإذا أنا مغمس في العلائق وقد أحدثت
بي من الجوانب .

• ولاحظت أعمالي : وأحسنتها التدريس فإذا أنا فيها واقف على
علوم غير مهمة ولا دافعة .

• ثم تفكرت في نيتي : التدريس فإذا هي غير خائصة لوجه الله
تعالى بل باعتمها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت^(١) .

وقول الرسول : (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما
نوى) .

كذلك لاحظوا صعوبة ومزالقها فأنفوا في سبيلها علوما .

منها : علم الخواطر ، علم الحال ، علم اليقين ، علم الإخلاص ، علم

(١) الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل للمؤلف .

النفس وعلم المعرفة بينهم فيها وجود دقائق الهوى وخفايا شهوات
النفس وشرها وشرها .

وعلم الضرورة ومطالبة النفس بالوقوف على الضرورة قولاً وفعلًا
ولبساً وخلعاً وأكلًا وفوماً .

قالوا عن مثل هذه العلوم : هي علوم ذوقية لا يكاد البظر يصل
إليها إلا بذوق ووجدان^(١) .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى بعض عيوبها هو اختلاط ما يقع
في النفس بالوسوسة وأمراض الوهم . فقال تعالى : من شر الوسواس
الخناس الذي يوسوس في صدور الناس .

(١) عوارف المعارف السهروردي على هامش إحياء علوم الدين للامام الغزالي

٢ — المنهج الموضوعي :

أطلق على دراسة الظاهرة الخارجية أو الأشياء الخارجية وتسمى بالأشياء الخارجية كل ما هو خاضع للتجربة والملاحظة والملاحظة .

وهو بهذا الإطلاق يعتمد عن مجال النفس لأن النفس من الأشياء الداخلية الذاتية التي لا يخالها مثل هذه الدراسة فهي أشياء غير مادية وصواء كانت النفس مجموعة المشاعر والاحساسات الداخلية أم روح . . الخ فإنها بهذه المفاهيم غير خاضعة للمنهج التجريبي أو الموضوعي .

غير أن النهضة الحديثة أخضعت كل شيء لهذا المنهج نظراً لما أحرزوا من نجاح في أغلب المجالات التي أخذت بتطبيقه . ومن العلوم التي خضعت له علم النفس .

وعلى هذا أصبح مفهوم العقل والنفس والروح القضايا المجردة مفاهيم مادية من خلال ظواهرها فتلا : علم النفس المعاصر غير مفهوم علم النفس القديم ، فعلم النفس القديم وهو البحث في النفوس من حيث الماهية وكيفية وجودها بالجسم وتقسيم النفس إلى أقسام بحسب ما يظهر من أعمال فهناك النفس الطيبة أي هناك أشياء داخلية تصدر مثل الأعمال من خير وشر ، وهذا التقسيم ليس ملغوا في علم النفس المعاصر إنما عدل عنه إلى أسماء آخر مثل الفرائز

غريزة الخير — غريزة الشر ، وأصبح مفهوم النفس يدل عليه بطواهر السلوك .

وأصبح مفهوم علم النفس المعاصر هو ملاحظة سلوك الغير بما يدل عليه من ألفاظ وإيماءات وأوضاع وحركات بالنسبة إلى ما يحيط بهم من ظروف والظروف قد تكون طبيعية : ففي هذه الحال يكون المنهج مقصوراً على الملاحظة الظاهرة وقد تكون صناعية ومضبوطة بالآلات خاصة ، والفرق بين المنهجين :

المنهج الذاتي : يستطيع دراسة حالاته النفسية بنفسه أى بواسطة التأمل الباطنى فقط .

المنهج الموضوعى : يستطيع أن يدرس سلوك الغير معتبرا الظواهر السيكولوجية كأشياء خارجية وكوضوعات مستقلة عنه .

الاسلاميون والمنهج الموضوعى :

هذا المنهج ليس من بدع العصر الحديث إنما أخذ به الاسلاميون في مجال بحوثهم . فأخذ به ابن سينا في بحوثه العلمية وعلى وجه أخص في مجال الصحة النفسية .

هذه القصة رواها ابن سينا أكبر طبيب في عصره :

كانت امرأة تخدم في حاشية الملك ويذما كانت فتحنى لاعداد

المائد أصيبت بقورم رومانوزم مفاجيء في الفاصل لم تستطع بعد ذلك أن تقف منتصبية القامة وطلب من طبيب الملك شفاؤها ولما لم تكن لديه المعدات الطبية لجأ إلى الملاج النفسى . واستعان في علاجه بانفعال الجبل وبدأ يخلع عنها ملابسها ، فبدأ بالبرقع ثم بالفستان وما أن وصل إلى هذا الحد حتى ، مرت حرارة في جسم المريضة أزال التصلب الروماتزمي ووقفت المريضة منتصبية على قدميها وقد شفيت تماما .

كذلك يروى الجاحظ :

فيقول : تنازع بالبصرة أناس ومنهم رجل طبيب وانفقوا على أن الجمل إذا نحرومات فالتست خصيته أنهما لا توجدان فقال ذلك الطبيب فلعل مرارة الجمل أيضا كذلك .

ولكن الجاحظ لم يفتح بإجماعهم ولاسلطة الطبيب عليه :

ولما سأل شيخ الجزارين بخصية الجمل أعطاها له فكذبت التجربة الخبر ثم قال فلاتذهب الاماتريك العين ومايريك العقل .
وقدم ابن تيمية بحثا طيبا عن نقض المنطق [الأرسطى] فهذه المحاولة في حد ذاتها ترى أن الصواب دائما ليس مع منطق أرسطو غير أن الإيمانيين : ميزوا بين ما يخضع للتجربة وبين ما يخضع للتأمل

على خلاف فلاسفة عصر النهضة عندما أرادوا أن يرفعوا من شأن المنهج جعلوه عاما ووصفوا كل ما لا يخضع للتجربة بأنه خرافي .

٣ - المنهج التركيبي .

نظرا لأن الإنسان له جانبين :

١ - جانب موضوعي .

٢ - وجانب ذاتي .

ويعنى هذا من وجهة نظر عامة أن الأخذ بمنهج واحد لا يعطى دراسة كاملة للإنسان لذلك أخذ بعض السيكولوجيين [المدرسة التكاملية أو التركيبية] بالمذهبين معا .

على أساس أن هناك بعض ظواهر سيكولوجية معقدة وغامضة كالتأثرات الوجدانية والمواقف تحتاج إلى منهج مزدوج يستخدم معه العامل الباطني والملاحظة الظاهرة ويرى إلى الاستدلال بالسلوك الظاهري على الحالات الشعورية لدى الآخرين .

* * *

وهناك نوع آخر من المعرفة وهو أعلاها : وهو الوحي الالهي يعطاه الإنسان عن طريق النبي بيد أن الوحي الالهي انقطع والجمعة

في ذلك نقله وهي قول الرسول صلى الله عليه وسلم [وأنا الخاتم
لأنبي بعدي] وفي رواية : [أنا العاقب فلأنبي بعدي] فكل
محاولة لاسترجاع الوحي والنبوة مطعونة بالفشل وإذا ما انتهت النبوة
وانقطع نزول الوحي فلقد بقيت الحياة الدينية ببقاء الذكر الحكيم
صورة للنبوة الحميدة والوحي الإلهي معاً وفق قوله تعالى [اليوم
أَكَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا] .

فن هنا يمكن القول : أن الأصل في المعرفة أن تكون على
ثلاثة مبادئ :

« المبدأ الإلهي » « المبدأ الإنساني » . « المبدأ الطبيعي » ..

فالوضع الطبيعي إذاً أن يأخذ الإنسان بتلك المبادئ حتى
يسهل عليه الاستفادة والمعرفة ويظفر بالنتائج المتجانسة غير أن الحال
تبدل — كما هو شأن الإنسان في كل شيء وآل إلى الانقسام بتلك
المبادئ الثلاثة إلى ثلاثة أصناف من الناس .

الصنف الأول : النقلون أو الفصيون : وهم الذين يرون الغاء

العقل مع النص الإلهي فيما هو من شأنه بأن يكون وحياً .

[الصنف الثاني] العقليون أو المأولون ، وهم الذين يرون

احترام العقل والاعتماد عليه في فهم الأمور .

الصنف الثالث : الماديون أو التجريبيون : وهم الذين يرون احترام التجربة ورفعها فوق العقل والنص الالهي . وانقسم الناس بالمناهج ووجدت تيارات مختلفة من المذاهب حتى لفتت كثرتها بعض الفلاسفة فراح يطلق على الإنسان : بأنه حيوان صانع للمذاهب .

وأصبح كل صنف من هؤلاء بما لديهم فرحون وكل فريق يمتدح محاسنه وبذم مساوي غيره .

وكان يظهر لنا ذلك من خلال جدل عنيف جرى بينهم فمن الذين ينقسمون إلى الانسانيين الموضوعيين . ومن الذين يفتسبون إلى الانسانيين الوجوديون .

وحقيقة الحال نجد أن المرء مطالب بالموضوعية إذا رغب في دراسة شيء أو حاول تفهمه وإذا تمذر عليه أن يأخذ بالموضوعية فإن أمورا ذاتية سوف تحول بينه وبين الحقيقة التي ينشدها أو أن عواطفه سوف تسد عليه مسالك العقل الرصين الهادى .

فالموضوعية صفة يتميز بها النضوج العقلي وخاصة حضارتنا التي تتميز بها ومن شأن الموضوعية أن تيسر لنا السبيل إلى منجزات عظيمة في حقل المعرفة .

واسكن الموضوعية لا نستطيع أن نخدمها في كل المجالات ولا سيما

القضايا الذاتية فعبءو والموضوعية في مثل هذا المجال الذاتى كأنها تجمع عليها الفهم ، وإذا عجزت الموضوعية عن فهم هذا المجال الذاتى أصبحت محدودة ونتيجة كون الموضوعية محدودة ظهرت الوجودية قبل أن تكون ملحدة .

فالوجودية كفلسفة تفرق من النظرة الموضوعية إلى الوجود الشخصى وسؤالها الملح هو : ما معنى وجودى . ؟

فالوجودية انتقل من الموضوعى إلى الذاتى الشخصى ، قد يعطى هذا الانتقال أن الوجودية تهرب من الموضوعى إلى الذاتى وأن كان ذلك ليس بلازم إنما كل مانع فيه أنها تعنى بالذات فالإنسان في حاجة إلى الموقفين .

• الموقف الموضوعى

• الموقف الذاتى

وليس الإنسان في حاجة إلى الموقفين فقط بل يبدو ذلك ضروريا لحاجة الإنسان نفسه فالإنسان كما يلتقى من نفسه دافعا يدفعه لفهم المواقف الموضوعية التى تحيط به كذلك يلتقى الإنسان دافعا ذاتيا يساعده على التعرف على وجوده .

فالوجودية كأنحاء يساعد الإنسان على فهم ذاته ، والموضوعية

للتجاء يساعد على فهم شئون حياته من ضروريات الحياة وهذا يتفق مع تركيب الإنسان الثنائى : جانب مادى يخدم المنهج الموضوعى وجانب وجودى يخدمه الاتجاه الذاتى .

بيد أن بعضنا يميل إلى هذا الجانب والبعض الآخر يميل إلى الجانب الآخر من غير تفريق بين مواطن الاختصاص التى يجب مراعاتها كي لا تتورط فيما يجلبه هلهلنا ذلك الخلط .

ونسوق مثالا جليا شاهدا على ماذهب إليه يعطينا من خلاله صورة عن نتائج الخلط بينهما .

يظهر هذا الخلط بشكل واضح حول الدين من حيث هو قضية فى مجال البحث .

الأصل فى الدين أن يسكون عبادة وتعبدا أمام الله قال تعالى : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريقتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى » .

وطريقه الوحي السماوى .

ومع ذلك نلاحظ أن حوله موقفين :

١ — موقف من يعلن على الملأ : أن الدين يجب أن يظل قضية شعور خاص لا دخل للفكر والمنطق فيه إطلاقا .

٢ — وموقف من يعارض هذا القول ويعلن : إن الدين الذى لا يخضع لشيء من النقد قد يسفر عن أمور خطيرة كالتخافة التى تعملك صاحبها وينادون أن على كل مجتمع أن ينظر فى أمر دينه بتعقل وحكمة .

وهكذا نجد أن هناك من يتناول الدين تناولا عقليا عن طريق الإدراك العام يستهدف بذلك الموضوعية العقلية للدين .

كذلك هناك من يلج بإصرار على أن يكون جوهر الدين هو الثقة بالله والإيمان به ولا جدال حوله وحول ماهية الله .

فحول الدين الموقف الموضوعى الذى يسأل : من وجود الإله وكيفية وصفته .

والموقف الوجودى الذى يسأل عن القرب والإخلاص نحو الله ؟ وترتب على هاتين النظرتين شيثان جوهرىان فى السلوك والإيمان هما :

١ — إيمان موضوعى .

٢ — إيمان وجودى بالمعنى العام للكلمة .

الإيمان الموضوعى : هو الذى يتيح للعقل أن يلقى أهمية كبيرة على مضمون الإيمان وعلى ما ينطوى عليه من محتوى ويتيح للعقل أن ينظر إلى « غير المعقول » فى الإيمان بفطوسة تبلغ حد الاستخفاف مما

يجعل المراءى يسائل فى النهاية عن مدى قدرة العقل على التفريق بين ما هو حقيقة فى الدين وبين ما هو غير حقيقى فيه ، ثم على أى قياس يستطيع أن يصدر مثل هذا الحكم ، مثل هذا الإيمان الموضوعى يجعل الإنسان يقف بمبدأ عن الله .

الإيمان الوجودى : هو ما وصفه الغزالى بقوله : الأصول الثلاثة يعنى : الله — والعبادة — واليوم الآخر — فى الإيمان كانت قد رسعت فى نفسى لا بدليل معين محرر بل أسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفصيلها .

قال رجل للبورى : ما الدليل على الله ؟ .

قال البورى : الله .

قال الرجل : فما العقل ؟

قال البورى : العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله .

فالموقف الموضوعى والموقف الوجودى وسيلتان من وسائل الفسكو يلغزم بهما الإنسان فى حياته الفكرية وشئون حياته وعليها أن تراعى مواطن اختصاصهما والقضايا المتعلقة بكل منهما حتى لا تتورط فى الخلط بينهما ومخلوطا فيه من نتائج .

بهذا الاعتبار يكون الموقف الوجودى والموقف الموضوعى قديمين قدم الإنسان فى الحياة .

ثانيا - الوجودية مذهب سنخط معاصر :

ظهرت كلمة (وجودية) بالمعنى الفلسفى الذى تستقدم به اليوم لأول مرة فيما كتبه [كير كيجارد] معنى كما يقول (باسيزز) موت فلسفة الوجود لأنها تفاق علينا وتجمعنا قدام ذاتنا حين نجد أنفسنا نسير فى ممرات مظلمة وطرق مسدودة لأنها تهتم بمشاكل تتصل بالتأمل الفردى دون أن يتسكون من ورائها موضوعات مثيرة فى ميدان الفكر الإنسانى لأنها تقوم على التسائل الصريح المرتبط بالفكر الشخصى لأنها ترتبط بقضايا القلق والخوف واليأس ولاهتمامها بهذه المشاكل عرفت الوجود الإنسانى على أنه وجود قلق متعلق على نفسه .

١ - أنواع الوجودية :

أما الوجودية كما نراها اليوم فى عصرنا الحديث تظهر كذهب فلسفى له دعاة وأتباع روجو كثيراً لمفهوم السنخط الوجودى من خلال أدب قصصى ومسرحى ظهر بعناوين مختلفة وغريبة مثل :

الغثيان ، المومس القاضلة ، الذباب ، الغريب .

ونتيجة لهذا الانحراف والتحريف المفهوم الوجودى تعثر بعض

الدارسين للوجودية في فهمها والتعريف بها ورأينا تبعاً لذلك اختلافاً في أمرها .

- ١ — منهم من قال عنها : إنها الإباحية والعبث والسخافة .
 - ٢ — ومنهم من قال عنها : إنها حركة دينية على غاية من التعقيد .
- فأى التفسيرين أولى بالقبول . حقيقة كلا التفسيرين غير مقبول .
- فمن وصفها بالإباحية والعبث والسخافة وجه القول إلى نوع معين .
- وهذا الفريق :

- يقترعه ويقف على رأسه الفيلسوف المعاصر [جان بول سارتر] .
- ومن قال عنها أنها حركة دينية معقدة وجه القول إلى الصوفية
- ومن هنا راح المؤرخون يقررون أن الوجودية نوعان :
- النوع الأول : الوجودية أو (الوجودية الملحدة) أو (الوجودية الكاثية) ويمثلها جان بول سارتر وغيره .
- وأطلقوا عليها تلك الاصطلاحات لما لاحظوا على أتباعها التحرر من كل المعتقدات الدينية .
- النوع الثاني : الوجودية المقيسة أو (الوجودية المؤمنة) أو الوجودية المشرقة ويمثلها الصوفية .
- وأطلق عليها ذلك لأنها تربط نفسها بالإيمان بالله .

ولا نطيل القول حول النوع الثاني بعد ما قلناه .
أما الوجودية الملحدة فهي ما نعتبه ونحرر له هذه الدراسة .
إذا كان الأصل في الوجودية محاولة الارتباط بالوجود الإلهي
تأكيداً للحديث القائل .

(إن الله خلق آدم على صورته) وقد ورد مثله في التوراة . .

فما هي الوجودية الملحدة وما هييتها ؟

وما هي عوامل الإنحراف والتحريف عن هذا الأصل وصار
بالوجودية علماً على البحث والاختلاف .

الوجودية الملحدة :

وجود بلا ماهية .

يشرح سارتر ذلك فيقول :

هناك نوعان من الفلاسفة الوجوديين :

المسيحيون : ومنهم كارل بيسير زوجبرائيل مارسيل

الكاثوليكيان .

والملحدون : ومنهم هايدجر وسارتر وفلاسفة فرنسيون آخرون .

ويشتركون فيما بينهم في القول بأن الوجود سابق للماهية أي

أننا يجب أن نطلق من الذاتية الإنسانية بماذا يعنى بذلك ؟ .

مثال : إذا نظرنا إلى شيء مصنوع من قبل الإنسان ككتاب أو سكين نرى أنه من امرىء استوحى فكرة معينة . فالصانع يمثل صورة الكتاب واستعمل في صنعه طريقة موضوعة فالفكرة هى جزء من تلك الصورة ، فالكتاب ليس شيئاً يصنعه بطريقة معينة بل هو أيضاً ذو نفع معين ولا يعقل تصور رجل يصنع أداة لا يعلم إفادتها وهكذا نقول أن الماهية بالنسبة للكتاب سابقة لوجوده . والماهية هنا مجمل الكيفيات التى بها يعرف الكتاب ويحمل الوسائل التى بها يصنع .

ماذا تعنى هنا أسبقية الوجود على الماهية بالنسبة للإنسان ؟

المقصود بذلك كما يقول سارتر أن الإنسان يوجد قبل كل شيء وأن يلقى ذاته ويبرز إلى العالم ثم يعرف بعد ذلك كيف يصنع ذاته وعلى ذاته التفسير — لا وجود إذن للطبيعة الإنسانية لأنه لا وجود لتصور إلهى لها .

الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته بل كما يريد لها وكما يتصورها بعد الوجود وعلى ذلك بنت الوجودية مبدأها الأول : ليس الإنسان فى ذاته إلا ما يفعله . وهذا هو معنى الذاتية . الإنسان لا يكون

إلا بحسب ما يئنبويه وما يستريح بفعله فالإنسان عليه مسئولية وجوده
ومستول عن ذاته .

كوة على الظلام :

ولا نغالى إن قلنا أن التيار الوجودى يمثل من حيث هو نزعة
فلسفية غطا فكريا يقوم أسسه على تصورات ذاتية ترى فى الإنسان
أنه مجموعة متناقضات لا يعرف التوفيق بينها سبيلا أو كما يتصور له
أن الوجود كوه لا يطل منها سوى الظلام الذى يرسل إليه معانى
الوهم والوحشة والخوف الذليل ولاشك أن تلك المعانى البشعة إذا وقع
الإنسان فى أسرها تملكه الرعب والفزع واليأس والقلق ، ويخيل إلى
الإنسان المصاب بالقلق حين يحمد أمام الأشياء بلادة أنه يطيل التأمل
يبد أن هناك فرقا بين التأمل الذى يصاحبه العقل الواعى ، والجهود
الذى يغيب عنه العقل ويصاحبه الوهم . مفضلا بلادة الذهن الجامد
المتركز حول ذاته من خلال كوة الظلام .

وبات نظره إلى هذه الكوة غاية مشغول بها عن أن يرى
كل اهتماماته . حتى خيل إليه وهو ينظر فيها أن ما أصابه من فزع
ويأس وقلق أن تلك حال الحقيقة بينما هى أحاسيس طارئة من قلة
حيلته وعجزه عن تغيير مآلشمه فيه قتامة كوة الظلام وعن انتقاله إلى

كوة نورانية مما أوقعه في خلط بين ماهو من مدركات الوعي والتفكير والإرادة ، وبين ماهو من أحاسيس انعكست عليه من خارج بشع غير مفهوم . سولت له كوة الظلام أن أحاسيسه هي إدراكاته فبقى عليها أفسكاراً جامده شوه بها واقعه الإنساني وعزلته داخل نقطة معينة من مركز الذات وسلخته عن جذوره وأعائته على التمرد على حياته وعلى ذاته ساخطاً غاضباً وخائلاً التوهم حين أعلن أنه سيد مصيره ومشرعاً لقيمه صارخاً صرخة دوت لكن هل هي صرخة من نومان حالم أعرب بها عن كابوسه ؟ أم صرخة يقظان عاجب ؟

أنها صرخة آسيان أصبح لا يرى من وجوده سوى ما توحى به كوة الظلام إلى نفسه أنه كائن ملقى به في العالم ولا شيء أكيد في مصيره سوى الموت .. أنه كائن يلج الحياة من عدم لا يفسر ويفيب بعد وجوده في عدم آخر أصعب تفسيراً من الأول ..

وتساءل هل بعد القنامه والظلام سوى ذلك الضياع ؟

أنها صرخة واهم وتحتمل تفسيرات متعددة وهي لذلك لا يمكن أن تكون أخلاقاً أبداً ، وغاب عنه أنه مدرج في مجتمع إنساني والله السماء بعنايتها وعرفانها كان عليه أن يلتبس ما غاب عنه كي لا يفكر واقعه الانساني ولو فعل ذلك لفتح على نفسه عيوناً بشيع مدحا النور عليه .

وما جهاه الانسان للوجودى من حبس ذاته وراء كوة الظلام
التي ألزمه بها سارتر سوى أنه حرم معاييره الدينية والاخلاقية
للحكم والاختيار وخامره أحساس أنه ضل السبيل في عالم أصبح
قلقا وانتفى فيه اليقين وصار فيه كل شيء ممكنا حتى برز الشك
شيئا فشيئا وما دام كل شيء أصبح ممكنا وانعدم جانب الترجيح
بين الممكنات فعنى ذلك أن الخطأ وحده هو المؤكد .

ونلقى مزيدا من الضوء على المفاهيم التي استمد منها الوجودى
مطلقة نحو نظراته البشعة اوجوده قهر بها تاريخه وشرح كيانه
الانسانى .

١ — الذاتية :

معنى النزعة الذاتية : للنزعة الذاتية معنى مزدوجا :

المعنى الأول : أن الذات الفردية تختار ذاتها بذاتها .

المعنى الثانى : وهو للمعنى الذى يقوم الوجودية كلها ، مؤداه : أن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتية الإنسانية .

يحاول سارتر شرح معنى الذاتية فيقول : عندما نقول : إن الإنسان يختار ذاته نقصد بذلك : أنه باختياره لذاته يختار أيضا بقيسمة النفس ، وإذا عزمنا على أن نحقق وجودنا أثناء صياغتنا لصورتنا المثالية فهذه الصورة قيمتها ليست وفقا علينا بل هى لجميع النفس ولكل العصر الذى نعيش فيه . بهذا تكون مسئوليتنا أكثر بكثير مما نظن لأنها تلزم الإنسانية جمعاء ؛ ويضرب مثلا على ذلك بقوله : إذا كنت عاملا مثلا واخترت الانضمام فقيه الدلالة على أن الخضوع هو الحل الموافق للإنسان وعلى أن مملكته ليست من هذا العالم ، كل ذلك لا يلزمنى أنا فقط بل يلزم الإنسانية جمعاء والسبب فى ذلك أنى أريد الخضوع فى سبيل الكل .

واضح من التوجيه الجدلى لمعنى الذاتية أن سارتر يحاول أن يبين

أن الذاتية تعنى المسئولية الفردية والمسئولية الاجتماعية بينما هى ليست كذلك لأنها فارغة من هذا المعنى على نحو ما بينا سابقا

٢ - القلق :

إن الفيلسوف الوجودى يعلن أن الإنسان قلق أى أن الشخص الذى يلغزم بذاته لن يستطيع القرار من شعوره بالمسئولية العميقة وأن الذى يكذب ويبرر ذاته بقوله : « كل الناس لا يفعلون ذلك » هو شخص غير مرتاح الضمير فالقلق لا بد من ظهوره حتى ولو أخفى . ليس القلق هفا مما يؤدى إلى السكون والخلول بل هو قلق بسيط يختبره كل الذين تحملوا مسئوليات ، فإذا تحمل قائد عسكري ، مثلاً مسئولية هجومه وبعث بعدد من جنوده إلى الموت ؛ فإنه يختار فعله ويختار وحده . لاشك أن هفاك أوامر تأتية من فوق ولكنها غير دقيقة وتقتضى تأويلاً من قبله بقرر مصير عدد معين من الأشخاص فن المجال أن يتخذ القائد قراره بدون أن يقلق بطريقة ما ، والقواد جميعهم خبيرون بذلك القلق لكن هذا لا يمنعهم من العمل بل بالعكس هو شرط لعملهم الذى يفرض التفكير بمكفات متعددة ويختارون إحداها ويعطونها أخيراً قيمة مرتبطة بالاختيار ذاته إن هذا القلق الذى تصفه الوجودية يفسر بمسؤوليته مباشرة تجاه بقية الناس الذين يلزمهم القلق ذاته إنه ليس بحاجة يفصلها عن العمل بل هو جزء منه .

٣ - القرار النهائي:

خروج الفكر إلى حيز التطبيق ليشكل به سلوك الإنسان وهو أيضا يتضمن نوعا من الفعل الصادر عن إيمان ويعتبر أيضا أحد المظاهر الأخلاقية فحين نبحث القرار النهائي كمصدر أخلاقى للإنسان الوجودى نجد شكليا خالصا لكن حين نسأل القرار النهائي سوف يكون لمصلحة من ؟ الإنسان الوجودى أو لمجتمعه ؟ لصالح فلسفة القلق أو فابع من حالة الهأس المسيطر عليه ؟ إن النازية حين أرادت أن تحرق العالم كانت وفق قرار نهائى . . الإنسان الوجودى يعايش الخطر دائما لأنه يرتبط به لأنه يرى أن وجودنا متناه ومصيرنا إلى الموت فلا سبب انياف فلسفة مؤسسة على الأمل والثقة فى هذا الوجود فلا عجب من أن يكون القرار النهائى قرارا يدفع العالم كله إلى الخطر مادام الإنسان الوجودى يخاطر بوجوده ويلمق به إلى خضم المفسامة لذلك كانت الأخلاق عند هيدجر لا تعدو أن تكون شكلية .

لا شك أن هذا الاتجاه يثير مسائل كثيرة : منها : كيف يقضى لنا أن نقول إن الوجود لا يكشف عن نفسه إلا من خلال القلق وأن كل شىء مصيره إلى الانهيار فى الوجود . وكيف نجعل الأساس السلبى للوجود يفتزع منه الوجود ذاته .

ومن الواضح أن السير في هذا الطريق معناه إلغاء رصيد الإنسانية من الفلسفات والأديان وكل التنظيم التي تصنع على قتها إلهًا بوصفه أكل الكائنات جميعًا .

يستذكر جبرائيل مارسيل فلسفة هايدجر بقوله : ألا يمكننا أن نفهم فلسفة الوجود لا ترتبط فقط بتجارب الانفصال واليأس والتوحد البالغ الحزن لكنها ترتبط كذلك بمشاعر الأمل والثقة .

يرى ألكسندر كوربيه ليس للقلق الوجودى — عند هايدجر صلة من جنس القلق الذى تمثله به الحياة اليومية لكنه القلق بالمعنى الفلسفى بمعنى أن الوجود يسيطر عليه فى كليته واقع القلق ذلك بسبب بسيط جدا وهو أن الوجود متفاه فى جوهره لأنه يرى أن تفاهى الوجود أقرب إلينا من قربنا نحن لأنفسنا — وهذا التفاهى يعنى الموت وهذا هو ما يحدد الوجود

طريقة وجود الإنسان وهذه حقيقة هامة :

يوجد المخلوق الإنسانى ككائن فان وهو الكائن الوحيد الذى يعرف أنه فان وهذا هو الحد الذى لا يمكن الإفاد منه — الفناء التناهى الموت .. بالإضافة إلى حقيقة أنه يعرف هذا الحد بمعنى أنه هو الكائن الوحيد فى العالم الذى يعرفه وهذه حقيقة لا يتطلب معرفتها

أن تكون من قارىء الغيب لتكشفها .. هذا الوعى لفنائنا والموت هو الذى يفرض علينا أن نتخذ قرارا وأن نرضى بالواقع لذلك يردد « هايدجر » مدى الحكمة القديمة التى تقول بالحكمة هى دائما قبول الواقع — وفى نظره أننا إذا فعلنا ذلك فإننا سوف نصل إلى الأصالة التى تكشف عن أنفسنا لأنفسنا ونسمح لنا فى نفس الوقت بأن تكشف ما نحن عليه . وإذا كنت أصيلا حقيقة فأنا حقيقى ومن ثم أستطيع أن أكشف الوجود كما هو . وإذا لم أكن واعيا بكل هذا فإننى أنزى إلى عدم الأصالة وفى هذه الحالة سوف يخفى على واقعى وجوهى من ذاتى ومن ثم نصير عاجزا عن كشف حقيقى كما هى فى الواقع .

يقول الكسندر كوبريه . هل طريق الأصالة لا يعرف إلا بالتفكير فى الموت وفى القلق واليأس والقفوظ . عليه أن يفكر فى الحياة كما قال اسبيوزا ، يفكر فى الأصل ، والمستقبل هو الأصل ولأجل أن يفكر فى الأصل والمستقبل يحتاج إلى الدين والقيم .

أما هايدجر فلا يريد ميتافيزيقا ولا دينيا والإنسان الذى يبشر به إنسان يلا دين وبلا ميتافيزيقا إنسان قد وجد نفسه وقد ألقى إلى العالم يقول : إننا قد ألقى بنا إلى العالم أننا هناك ، إنى هناك على ماأنا عليه ولست أعرف لماذا ؟ ولا كيف والشئ الوحيد الذى أعرفه حق

المعرفة وبصلابة هو أفنى سأموت يوما من الأيام مستقبلا محدود مقناه
وأنا أعرف ذلك « هذا » هو موقفى فى العالم أعرف أن وجوى غير
ثابت وقصير الأمد وأنى قد أفقده هذا هو الشيء الوحيد الذى
أمتلصكه ويمكن أن أفقده فى أى وقت وهذا هو سبب وجود أساس
من القلق والخوف والعذاب .

عوامل مسخ الإنسان لنفسه :

لقد صاحب بناء النهضة الحديثة عدة عوامل استغلها بعض المفكرين
هددوا بها الإنسان فى ذاته وطعنوا بها فى كرامته وما زالت به حتى
أصابه القلق لأنها أضلته عن الفهم الطبيعى لنفسه فساخته عن ذاته أولا
وعن الله ثانيا ثم هزمته فربطت بينه وبين الآلة وتلك العوامل هى :

العامل الأول :

مسخ مفهوم الإنسان . يجعله آلة .

ويرجع ذلك إلى اكتشافات « كوبرنيكوس » « وجاليلو » و« فيوتن »
عندما اكتشفوا أساليب الترابط بين حقائق الرصد الفلكى وبين
حقائق علم الرياضيات وقواعده والى كان من شأنها تمكين الإنسان
من أن يصف عمل الطبيعة وأن يتسكهن وقوع أحداثها بطريقة رياضية .

إن مثل هذا الاكتشاف غير كثيرا من نظرة الإنسان إلى السكون وأمد الجنس البشرى بطاقات جديدة . فمن الطاقات الجديدة : صنع الإنسان الآلة واستخدمها في حل بعض المشاكل والحسابات بصورة تفوق قدرة الإنسان على حلها .

فنتيجة سيطرة الآلة والحسابات الألكترونية على كل شيء وأصبح مفهومنا لديهم أن الإنسان لم يعد يقرر أمره ، إنه خاضع لحسابات الآلة أنه آلة ضمن الآلة السكونية وما السكون سوى آلة ضخمة ؟

فهذا الاعتقاد في الآلية أصبح ينظر إلى الذات الإنسانية على أنها شيء يفكر كالأعداد وأضحت الشخصية في طريقها إلى أن تكون مجرد آلة وآلة ليست بذى كفاءة .

العامل الثانى :

مسح مطالب الإنسان بحصرها في مطالب مادية بحتة •
الأصل في مطالب الإنسان أن تكون مادية تخدم حاجاته الجسمية كالأكل والشرب والملبس الخ وروحانية تخدم حاجة الروح كالدين والقيم والاتصال بالله •

ولا يشعر الناس بقيمة هذه الفضائل إلا عندما يأخذ أفراد المجتمع بمجانيتها وبالتخلي عنها ولكن تيار النهضة الحديثة حاول رفض

الجانب الروجى وحصر الإنسان فى الجانب المادى وحاول بعض فلاسفة الأخلاق متابعة هذا التيار فراح يربط الفضائل بمبدأ مادى « الفنى » وبذلك خضعت القيم لسيطرة الآلة الحسابية لتقرر ما هو الصواب بطريقة — فى نظرهم — تفضل الطريقة التى يستطيع بها الإنسان ذاته مع وحى السماء أن يقررها حتى يتباح للإنسان أن يحصل على أقصى حد من اللذة بأقل ما يمكن من الفتائج المؤلمة . وذلك عن طريق « عملية حسابية للذة » هذه العملية من شأنها أن تحدد الخط الذى ينبغى للسلوك أن يتبعه وهكذا أصبح الحكم فى الأمور وتقريرها وأصبح الشعور بالذنب والتضحية جميعها أمورا مهمة ممانعة .

ومرة أخرى نرى : الإنسان يفقد ذاته .

العامل الثالث : مسخ الإنسان : يجعله ترسا فى آلة تسويق باسم « تسويق اليد العاملة » بعد حصر الإنسان داخل مطالب مادية أصبحت هذه المطالب المادية — فى عوقهم — تعبر عن ذاته .

فقولنا الذات الإنسانية تعنى لدى الماركسيين والرأسماليين معا : مطالب الإنسان المادية . بهذا التغيير فى مفهوم الإنسان أصبح هل الإنسان — وهذا يعادل — فى نظرم — قولنا الذات الإنسانية — سلعة تباع وتشتري — وفسبنا فى غمار ذلك أنهم يتوقون إلى أن يكونوا

أناسا يقررون معائزهم ومستقبلهم بأنفسهم لا أن يكونوا « سوقا »
فحت تصرف العامل .

حقيقة إن النظام الاقتصادي الذي قرر ذلك وإن كان حقق لنا
مكاسب مادية . منها :

• ارتفاع مستوى العيش .

• الضمان ضد الجوع .

فهو أيضا بتغييره مفهوم الإنسان إلى أنه (ترس في آلة) كان
مجلبة للأخطار التي قضت على الذات الإنسانية

العامل الرابع :

مسخ الإنسان : أنه قرد قال جليوت سولفيان : إنسان دارون
أحسن ما يقال عنه أنه قرد حليق .

نحن لا نناقش نظرية دارون من حيث اختصاصها بالتطور العضوي
إلما نناقش الاعتقاد السائد المبني على نظرية دارون الذي يقول :

إن التطور والارتقاء يوفر لنا الدليل القاطع على طبيعة الإنسان
وأصله هذا الاعتقاد خلق فوضى في التفكير فقامت جماعة من الملحسين
لهذه النظرية ووضعوا نظرية تعرف « بالدارونية الاجتماعية » مؤداها :

أن تنازع البقاء وبقاء الأصلح هو أفضل وسيلة لتنظيم المجتمع
وكان — عادة — سلوكا بشريا بل سلوكا أقرب منزلة من تصرف
الحيوانات التي هي أدنى من الإنسان .

من خلال هذه العوامل التي أحاطت بمحاضرتنا والتي أضافت مسغا
وتشويها لصورة الإنسان وحقيقته راح الإنسان يسأل عن ذاته وعن
حقيقته فظهر إلى السطح مشكلة فهم الذات مرة ثانية لتعيد إلى الأذهان
أن الإنسان حرة وأن الحرية لا تذوب أمام وسائل الأشياء للمادية .

الوجود ومستوياته :

ونلس عند هيدجر تعريفا بين مستويات الوجود فيقول : هناك
وجود الأشياء للرؤية أو المشاهدة وهناك وجود الأدوات والآلات
وهناك الأشكال الرياضية وهناك وجود الحيوانات ولكن الإنسان هو
الوحيد من بينها جميعا الذي يوجد وجودا حقا .

إن الحيوانات تعيش والأشكال الرياضية والأدوات تحت تصرفنا
وفي متناول أيدينا والمشاهد تعرض أمام ناظرينا لكن أيا من هذه
الأشياء لا توجد ..

ثم يقول : ولكن نوجد نحن أنفسنا وجودا حقيقيا ولا نبقى في

مجال « الأشياء المرئية » و « الأشياء المستعملة » ينبغي أن نترك في مجال الوجود الزائف .

وبقاؤنا في مجال الوجود الزائف أى العالم الموضوعى العالم الحيوانى اليومى الذى نتعامل فيه مع بعضنا البعض - بقاؤنا فيه - نتيجة كسلنا وضغط المجتمع ومعنى بقائنا فيه عدم وعينا لأنفسنا كوجودين إلا بالدخول في تجارب معينة - مثل تجربة القلق الذى هو شبيه بالدوار هو الذى يكشف عن الامكانيات المستقبلية .

ولكن القلق عند هيجل لا يؤدي بنا إلى « مجرد الامكانيات » وهى موجودات غير مادية نسبية ولكنه يؤدي بنا إلى العدم نفسه .

ثم يضى على العدم أهمية حين يجعل العدم يتفجر منه كل شيء موجود .. ومن الطبيعى أن يفسر علينا وصف هذا العدم ولا تستطيع حق أن تقول إنه يوجد .. إنه عدم بعدم نفسه وبعدم كل شيء سواه وهو أيضا باعث للرعشة فيه ومفوضا إياه حتى الأساس .

على أى حال فإن تجربة القلق - في نظر هيجل - تطلعتنا على دوائنا بوصفنا قد ألقى بنا في العالم : عزلة وبلا مأوى وبلا أمل في الاتصال ..

ونحن كما يقول لا نعرف لماذا ألقى بنا إلى العالم وهنا تواجه

عنصرًا من العناصر التي تقوم عليها فلسفة الوجود : أنا نوجد ولا ندرى سببًا لوجودنا ومن ثم فنحن وجود بلا ماهية .

من أنا ؟ ؟

إنه سؤال قديم يتجدد بمعان مختلفة ومع قدمه ينطوى على صعوبة كبيرة مع أنه سؤال واضح ومع وضوحه لا يلقى إجابة واضحة .

يرجع ذلك — في نظرنا — إلى الصورة المراثية لنا عن الإنسان حيث تعطى ارتباطًا في فهمه ويظهر هذا الارتباط في شكلين :

• الصورة .

• الحقيقة .

فصورة الإنسان عن نفسه تظهر في الأوهام الكاذبة والخيالات الخادعة وإذا ما أردنا اكتشاف ذاتنا بدون تزيف وخداع وجدنا أنه تفحصنا الشجاعة من وراء هذا الخداع تظهر بعض الصفات الخادعة لصورة الإنسان عن نفسه : أنه العبقريه إنه يخلق الوجود ، وذلك من تحايل الشخصية على الذات أما حقيقة التي هي :

١ — الضعف .

٢ — المعجز .

٣ — الموت .

فهذا الانقسام في تصور الإنسان لنفسه وحقيقته هو ما جعل
الإجابة غير واضحة وترتب على عدم وضوح الإجابة قلق وجودي .

هذا القلق نتج من شعور بشيئين :

• صورة الإنسان عن نفسه أنه الغرور يخلق الوجود .

• حقيقة الإنسان في نفسه : الضعف ، العجز ، الموت .

ونلاحظ أن بين الصورة والحقيقة كما رأينا أبعاداً شاسعة من رسم
الخيال ثم ماهو — أي الإنسان — استطاع وصولاً إلى تصويره .. ولن
يستطيع .

ثم أخيراً ما أخذ إلى حقيقته وتقبلها .. إنه الغرور والوقاحة ؟
جعله في حرب دائمة — بين صورته وحقيقته — ما سكن أوراها

بعد .

فنحن أمام مشكلة فهم الذات من خلال عوامل مسخ الإنسان
لذاته وتشويهها ترتب على عدم فهم الذات أمران :

الأمر الأول : إما أن يقتنع الإنسان بالصورة الخادعة وتكون

لديه إجابة حاسمة في نظره على سؤال من أنا؟ ثم يصير الإنسان في
يأس من حقائق أساسية في الوجود :

كالإيمان بالله وما في الدين من عقائد والتي سوف يلحقه بفقدانها
قسوة القلق ومرارة الإغتراب .

الأمر الثاني : وإما أن يقتنع بحقيقة ويكون قد أجاب على سؤال
من أنا ؟؟ إجابة حاسمة أيضا ثم يأفس بالإيمان بالله وبطمأنينة
السعي في الأرض .

وتلك مشكلة الإنسان الوجودي مشكلة فهم الذات وباتفرق بين
الأمرين :

الصورة والحقيقة يتحدد نلخط الفاصل بين الوجود الملحد
والوجودي المؤمن .

فما هو تصور الوجودية السكثية للإنسان ؟

تعريف الإنسان الوجودي عند هيدجر : هو الإنسان الذي يكون
في هذا العالم عالما يحدده الموت وتجربه في القلق وهو الإنسان الذي
يعي نفسه كخلق يحيا أصلا في القلق منسحقا تحت وطأة وحدته
داخل أفق زمكانية

تعريفه عند سارتر : إنه الإنسان الذي يحيا بمعارضة ذاته يكون

موجودا لذاته وبذلك لا يعرف الراحة أبدا ويحاول هبثا أن يحقق
وحدة الوجود في ذاته والوجود لذاته .

وتعريفه في غير الوجودية : هو الشيء المنكسر كما يقول ديسكارت
وإن الأشياء الحقيقية هي الأفسكار — كما يقول أفلاطون .

ولما كان وجود الإنسان وجودا متناهيا أصلا فوجوده للموت
والقلق هو مرض حتى الموت فهو سجين حينه وليس أمامه سوى
الموت . . هذا القمامى والأجل المحدود هو الذى ينفى على القلق
وجهه الفاجع .

وفى نظر هيدجر أن محاولة العماني أو التسامى نحو الإله ، فهذا
التسامى ليس للإله لأن الإله غير موجود لكنها حركات تتعالى إلى
العالم إلى المستقبل وإلى الغاس فترى فسكرة التعالى تفقد صفتها الدينية .

وبينما الفلسفة الوجودية تحاول وصل الإنسان بنفسه وتعلن بطلان
وجود الهوى بين الذات وبينها فإنها تجدها تدم فينا المفاهيم الاجتماعية
والعقائد والقيم لأنها تربط الإنسان بالقلق والألم والحزن معان خطيرة
يمايشها الإنسان وتشكل سلوكه بها مما قد يعرض وجوده للخطر
وبحكم ارتباطه بالعالم قد يتعرض للخطر أنها فلسفة تقلق علينا
أنفسنا .

وفسكرة الخطر التي يمايشها الإنسان بوجوده وتلقى به في خضم
المنامة هي منطق وجودي على أساس أننا وجدنا أنفسنا وقد ألقى
بنا إلى العالم فملينا أن نقبل وضعنا ونؤكد مصيرنا وفي وضع الإنسان
أن يأخذ مصيره على عاتقه ويسميه هيدجر «القرار النهائي» وهو عند
«كيركجارد» التكرار السرمدي .

إنها ترى أن الإنسان لا يمكن أن يعرف التعريف الكامل
بمجرد الاستناد إلى الصفات والخصائص المادية والاجتماعية .

والشخص الذي يعبر أن حقيقة حياته تنحصر في تروته أو مهنته
بمد نفسه كالآلة ولا يستحق اسم الإنسان .

ومن يضع نفسه ذاته فيما يسمى الخلق أو الشخصية يرتكب
نفس الخطأ — في نظر الوجودي — فكون الإنسان ذكيا غبيا ،
جميلا ، أو شريرا تراه الوجودية أنه هذا ليس من سمات كيانه :
المعنى . .

ويقول الإنسان الوجودي : أنا شيء غير صفاتي الخاصة فأنا مغمض
عن هذه الصفات كما أتميز عن كل ما هو خارج عني فأنا أحيا .

ما هو التصور الذي وضعه الوجودي المكثيب الملاحد للإنسان
سوى قوله :

أنا لست الثروة .

أنا لست المهنة .

أنا لست الأخلاق .

أنا لست الشخصية .

إنما ماذا ؟

أنا أحيا .

بهذا الاعتبار يكون الإنسان الوجودى هو الإنسان الصفر أو
إنسان تحت الصفر. الوجودى يحاول أن يرسم مفهوم الإنسان غير أنه
ينتهى إلى لا شيء إلى أنا أحيا .. وأحيا فقط .. مامعنى هذا ؟؟

بلا شك هذا اضطراب في التكوين الفكري واختلال في التوازن الذي يوجد — عادة — بين غاية الفكر ووسائله .

وهذا الموقف السلبي الذي يقفه بعض الوجوديين من مفهوم الإنسان يجعلنا نحول بأن الوجودية تسلية يعمد إليها أساتذة لحقهم الملل من حياتهم المادية البهتة وبأنها لعب لفظي لثقفين هيجهم التعمق في دراياتهم ويصف هيرفي الوجوديين بقوله :

هم يزعمون أنهم هم يضعون الأسئلة الجوهرية التي لا جوهرى غيرها فيقولون :

لماذا أنا في هذا الكون ؟

وما غاية هذا الوجود ؟

وهم لا يفتفرون إلى أن هذه الأسئلة ليست جوهرية بالنسبة لهم إلا لأن وجودهم في الحقيقة لا فائدة منه .

أن الوجوديين يذكرون الإنسان بملك الكلاب الحاملة التي تقوم فيها فجأة وفي حالة قفز وجرى فردى رغبة في أن تجري وراء طرف ذنبها ، فالإنسان الصفر الوجودى أو الذى تحت الصفر واضح في فلسفته أنها نقيضة هذيان وتبعث على الهذيان أيضا لأنها لا تحاول أن تعين الإنسان على فهم ذاته بعد أن يزرع فيه بذرة القلق .

موقف الإسلام من مشكلة فهم الذات :

أولاً : يربط القرآن بين الصورة والحقيقة في الإنسان ويهذب من شأن النظرة إليها فيقول :

« إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين .

فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » .

فالصورة الأولى : إني خالق بشراً من طين . أى أنه مخلوق

« من طين » والحقيقة : فإذا سويته ونفخت فيه من روحي أى أنه حرة لا يدين لأحد غير الله .

وارتباك الإنسان في فهم نفسه كان نتيجة رفعه على العوالم

الأخرى المصورة بقوله تعالى : فقعوا له ساجدين .

لذلك راح يهذب من شأن النظرة التي قد لا تفهم على حقيقتها

من وراء مغزى السجود .

فقال : « ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين .

ثم سواه ونفخ فيه من روحه . وجعل لكم السمع الأبصار

والأنفذة » لماذا ؟

« قليلاً ما تشكرون » .

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يكرر هذا الدعاء في سجوده :
سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشفق سمعه وبصره فبها ربك الله
أحسن الخالقين .

ثم قال الله تعالى تقريراً في آية التكميم : « ولقد كرّمنا بني آدم
وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن
خلقنا تفضيلاً » .

إذا فالإنسان مخلوق وهو يحمل في نفسه الاعتقاد بأنه مكرم
ومفضل .

هذه العقيدة التي وقرت في نفسه قرر القرآن نها تحمّل الإنسان
لأن يسجد شكراً لله ، ففهم الذات يعطى في النهاية القرب إلى الله
والشكر على فضائله المعنوية للإنسان .

فإذا كان الإنسان مخلوقاً لله فلا يمكنه أن يظن أنه مساو لله في
أى وجه من الوجوه كما لا يستطيع هو نفسه أن يجزأ على مناهضة
السلطان الإلهي فهو غير مستقل .

ألا إن روح الله التي نفخت فيه فضله عن سائر المخلوقات وفضله
عليهم تهب له علاقة فريدة بخالقه .

مشكلات المصير والهدف :

إن الذين يذهبون مذهب سائر في فهم الوجودية يرددون معه
تقدم للوجودية المؤمنة وهو : أن أصحاب الإيمان يرضون أن يسيرا
قدما في هذه المغامرة حتى نهاية الطريق فإن وثبة الإيمان ذاتها التي
يقدمون عليها هي في حد ذاتها وهم خيال

وفي الواقع أن وراء الوثبة عدما . والشجاعة التي يبديها الإنسان
ليست سوى اعتراف بالعدم وتصريح صريح بأن بوار الذات وغناها
إنما هو في داخل الذات .

وإنه لمن الأفضل لنا — في نظر الوجودية الملحدة — وبدون نواح
وبكاء ولف ودوران أن نعترف وأن نقر بأن الحياة شرك وفخ
ولا أحد يستطيع أن ينجيها من الوقوع في الفخ . إن الفصر هو
السلبية الملحدة .

فن خلال تقد الوجودية الملحدة للمؤمنة نلاحظ أن تقدم سلبيا
مستخيفا من حيث أفهم :

جعلوا وثبة الإيمان وهما وخيالا .

جعلوا الحياة شركا وفخا .

جعلوا الفصر الأكبر لديهم هو السلبية الملحدة .

« وهذا يعطى من وجهة نظرنا أن نعمة مؤامرة للاشتمهزاء بالله وليست تمثرات في الفكر. إنها محاولة مقصودة لقلب الأمور عن نصابها واختلال في نسب الأحكام .

إنها كما يرى هيدجر : أن الحياة محددة في المكان والزمان . والإنسان جاء إلى هذا العالم بدون إرادته فسكانه قذف إليه قذفا .

ولا يشعر الإنسان في هذا العالم أنه عالمه أو بيئته فهو غريب عنه لأنه لا جذور له تشده إلى الأرض — ولكنه ليس له عالم أو بيت سوى هذا العالم .

فالحياة في نظر « هيدجر » محدودة بالزمان والمكان .

وهل يمثل هذا التصور الوجودي للحياة مرض أولا ؟؟

يشير « هيدجر » إلى أن الحياة بهذه الصورة مفزعة إذ تصبح حقيقة الذات الجوهرية الأساسية هي الاتجاه نحو العدم ويعرب عن ذلك بقوله :

كلنا نسفوت . وما سيقبى من أجسادنا بعد الموت حفة تراب لا تشكل ذاتا .

هيدجر لا يشير من قريب أو بعيد إلى استمرار الحياة أو الخلود بعد الموت .

من تصوير « هيدجر » للوجود والإنسان يمكن لنا الوقوف على
سر قلعه .

١ — الحياة المحدودة بالزمان والمكان .

مثل هذه الحياة في نظر هيدجر فزعة إذ تصبح حقيقة الذات
الدهرية الأساسية : في نظره هي الانبعاث نحو المدم .

٢ — المدم الذي يعنيه (هيدجر) هو الذي لا بعث له ولا حياة
أخرى وراءه فيقول :

كلنا منفيون وما سيبقى من أجسادنا بعد الموت حفنة تراب
لا تشمل ذاتنا .

هذه النظرة الوجودية لهيدجر — لا يخلط بينها وبين الطبيعيين
أو بين الدهريين لمجرد اتفاقهم في الإلحاد — لوجود فرق جوهري
بين الإلحاد الوجودي والإلحاد الدهري أو الطبيعي وهذا الفرق هو :
أن الإلحاد الطبيعي أو الدهري : يريان فيه متعة الأمن
والطمأنينة وكأنهما يريان فيه كال الوجود .

أما الإلحاد الوجودي : فإنه يرى فيه قلقا وحيرة غربة — وكما
يقول « هيدجر » — ومثل هذا الوجود الموجه نحو الغربة لا يشعر

الإنسان فيه فيه أنه عالمه أو بيته فهو غريب عنه لا جذور له تشده إلى الأرض ليس له بيت سوى هذا العالم .

فاللحاد الوجودى ليس إلا صوتا ينادى بأمرين :

أولا : ينادى ببطلان المادية التى مسحت الإنسان ورفعت من شأن الإله وألغت المنهج الذاتى وألهمت الإنسان عنه فضلا عن فهم ذاته .

ثانياً : ينادى بالثورة على وجود صوت معاله المادية : بأنه وجود محدود بالزمان والمكان .

وأنه وجود موجه نحو العدم .

فالحدودية المحاط بها الوجود ثم خضوعه لسيطرة الزمان والمكان وكلا من الوجود الخاضع للزمان ، والزمان السطوئى على الوجود ، مرتبطان بالعدم .

فالزمان : خاضع للعدم والتفسخ والانحلال .

والوجود بمعنى العدم هو : مصيره الوحيد .

هذا الوجود الذى صورت معاله الوجودية مثير للفرع لو كان هو الصورة الحقيقية للحياة وللسكان مفزعا مقلقا أيضا محسيرا لسكل إنسان يرى نفسه أنه خلق على مسورة الله ليس ذلك وحسب بل وثقى

تعضيدا قويا في الدين الإسلامي لكل من يشور على وجود حدث
معاله مادية بحمة لقوله تعالى : « وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » .
وكتقوله الرسول صلى الله عليه وسلم : لو كانت الدنيا وزن عند
الله جفاح بعوضة ماستى الكافر منها شربة ماء .

كذلك قدم جميعا قوية تدمغ كل فسكر إنسانى يخضع ذاته
لسيطرة الحياة المادية كتقوله تعالى :

« الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور » والذين
كفروا أولياؤهم الطاغون يخرجونهم من النور إلى الظلمات^(١) .

« هيدجر » لا يقرر ثنائية الوجود الزمانى : والوجود الزمانى :
متعلل إلى لحظات متغير مرتبط بالعدم . الذى ليس بعده وجود يبعث
الأمل فى الإنسان لذلك كان صوت « هيدجر » على حق عندما قرر :
أن التفسخ والانحلال والوجود الموجه من أجل الموت يثير القلق ...
وفى نفس الوقت تصبح الحقيقة الدينية وبما كشفت عن الزمنى والأبدى
الصورة الحقيقية لمعنى الوجود والأمن : الأمن الإنسانى .

وتبقى القبة على « هيدجر » لأنه حصر نفسه داخل التصوير

المادى للوجود دون أن يمتد بنظره إلى التصوير الدينى لمعنى الوجود .
وبالرغم من أنه ساخط على النظرة المادية إلى الوجود فإننا نراه أنه قد
شاعها وقلدها في هجر الدين .

فالوجود في نظر الدين مكون من :

— وجود زمنى — الدنيا .

— وجود أبدي — الآخرة .

والموت في نظر الدين هو النهاية الطبيعية للوجود الزمنى ومرحلة
انتقال الوجود الأبدى وليست عدما محضاً كما « تصور هيدجر »

ثم إنه لو كان الموت — كما يتول ليفهنا في معلقا على هيدجر —
نهاية كل إمكانية فلا يمكن أن يكون هو المصدر الذى يخرج
منه الممكن .

— موريس جوتدباك : وحين نكتشف بلا أى شك أننا
سديموت ... فهل اكتشفنا هذا هو مجرد حقيقة أنواع من الحق ؟
هل نستطيع أن نقول أن من طبيعتنا أن نكون كائنات مصنوعة
للموت ؟

هل يمكن أن نقول إن جوهر الإنسان أن يكون متناه ؟ هل
يستطيع الإنسان أن يفكر في مفهوم مأساة هذا النقص في ذاته .

— جورج جوفش : تفقد الفلسفة الوجودية في هيدجر — وهو
ليس مفكراً أميناً لكنه اتهمنازى بمجرد من الأخلاق — معلم الشكوك
الفكرية — اخلاصها لأنها أصبحت مجرد أداة استخدمت بمهارة لتفقل
من الفلسفة الروسية التي بدأت بها لتكون فلسفة للنازي . .

وصورته لها أية بلونة أولئك الذين يتحللون من تيماتهم الدينية
وما يتبع ذلك من أخلاق إلى الأرض وقلق مضن .

قال تعالى : « واتل عليهم نبأ الذي آتينا آياتنا .

فانسح منها فأنبده الشيطان فسكران من الفاونين .

ولو شئنا لرفعناه بها . ولسكنه أخذ إلى الأرض واتبع هواه .
فنه كثر الكلب إن تعمل عليه يلهث أو تتركه يلهث .

ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فالتقص القصص لعلمهم
يتفكرون . ماء مثلاً القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا
يظلمون » (١) .

وتشير الآية إلى :

أولاً : أن كيفية الحياة في هذه تتأثر كثيراً بالاعتقاد في حياة
أخرى بعد الموت .

(١) الأعراف الآية ١٧٥ — ١٧٧ .

فإن الاعتقاد بأن الإنسان في هذه الحياة الدنيا إنما بعد حياة
الأخرى بعد ما يصبوا إليها الإنسان ويعمل لها على ضوء مثله العليا ..
ثانيا : أن الاعتقاد بالحياة بعد الموت يزود الإنسان بالأمل
والطمأنينة والسلام إزاء الموت إلا أنه يدرك أنه مسافر من عالم إلى
آخر وأنه في رعاية رب غفور رحيم .

ثالثا : أن الحياة في هذه الدنيا لا تكون زينة عمياء حيث
ترتطم آمال الإنسان بنهاية مغلقة فالانتحار يصبح من الأمور الطبيعية
بالنسبة للملحد الذي يفقد أمه أو يخمر ثروته أما المؤمن بالآخرة فإنه
يأبى الانتحار ،

كما على الإنسان الذي يفار على سعادته ويسعى لها إلا أن يرى
أهمية الاعتقاد بالحياة بعد الموت لهذه الحياة ذاتها .

ثالثا : الوجودية الملحدة في ديارها : —

لم تسكد الفلاسفة الوجودية تقوم حق انصبت عليها صوامق من
جانبين متناقضين : جانب متشددين للكنهية ، جانب ملحد
الماركسية .

يصبح سائر هذه الانتقادات التي وجهها الماركسيون والشيوعيون
إليها فيقول :

فيتهمونها بأنها تؤدي إلى فلسفة ليست سوى مظهر للروح
البرجوازية لأن التأمل ترف وبأخذون علينا من جهة أخرى بأننا
تشدد على خزي الإنسان وتظهر في كل مكان ما هو قذر ومريب ولزج
وبالمقابل فإننا نهمل الناحية النيرة من ضيعة الإنسان في نواحيها
الجمالية المضحكة .

فن هنا وهناك ابتعدنا عن التضامن البشري وعزلنا الإنسان عن
العالم في وجوده الفردي وفي النهاية يعتبر الماركسيون أن الوجودية
مرض دب في الشعور البرجوازي ويرون فيها آخر انحلال
ذلك الشعور .

كذلك يصرغ سائر نقد الكفيسة ضد الوجودية فيقول :

أما من الناحية المسيحية فيتهمونها بفكران واقعية الأهوال الإنسانية
وحدها لأننا نحذف وصايا الله والقيم المرتسمة في الأبدية فنبقى بعد
ذلك العقوبة المطلقة ونفعل الإنسان ما يشاء ولا نستطيع الحكم على
آراء الآخرين وأفعالهم .

ثم أخيرا إنها .

مذهب الغموض والظلام .

— أنها لا تؤمن بأى قانون على .

ويقول فانيل مفكر يساوى في نقد الوجودية وذلك من خلال
مناقشاته لسارتر فيقول :

إن الحرية والمثالية اللعين تنادى بهما تخلصان في إهمال الأشياء .
إهمالا متمسقا وليس عالم الطبيعة ولا عالم الأحياء في نظرك من
ظروف الحياة الإنسانية ولا مصدرا لتكليفها . . . وهذا رغم أن
الإنسان في الطبيعة وأنه خاضع لتأثير التاريخ . . . إلا أن هناك قوانين
تسير عليها أفعال الإنسان كما أن تمت قوانين لكل موضوع
يدرسه العلم ^(١) .

ويقول موفان أن الفيلسوف الوجودى ، إذ يقنع في داخل
الإنسان لكي يثبت الكون من هناك يسد على نفسه كل السبل التي
يستطيع منها إثبات شيء أيا كان ، وإن الحرية التي يريد سارتر
لاتخلص من العلل والمؤثرات هي كتخلص الفعامة من الصياد ، فإن
هذه الحرية مصدرها إرادة تجاهل الأسباب المؤثرة .

وتتفق الماركسية والسيحية : على أنها أداة انحطاط شبيهة بطريقة
الغازيين في معسكرات الاعتقال كذلك يرون أن الوجودية تمثل الحالة

(١) الوجودية : ديدمييه انزيو : ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريده الكاتب
المصرى م ٤ عدد ٣ .

الاعلمة التي تتقدم ظهور الفاشية منذة بها ويؤيدون وجهة نظرهم
بأميرين .

الأمر الأول : انغماس الفيلسوف الوجودي الألماني « هيدجر »
الحزب هتلر .

الأمر الثاني : وصفهم « مارو » وهو كاتب روائي فرنسي بأنه
ليس إلا فاشيا يجهل حقيقة نفسه .

ويعمون سارتر ومدرسته « باتحاد شركات سارتر وأصحابه »
ويعتبرونها وسيلة خفية يريد أصحابها الوصول إلى احتكار
الأدب والفلسفة .

من الحوادث التي تقع تبعاتها على الوجودية والتي وقعت في فرنسا
مثل : ما ذكره سارتر نفسه أن سيدة حدثوني عنها مؤخراً كانت
كلما أتت بفعل غير لائق تعتذر عن ذلك بقولها . « آسف » أظن
أنني أتصرف كالوجوديين .

كالوجودية والقباحة — في عرف السيدة — شيء واحد .

وحوادث الانتحار التي وقعت في فرنسا كان دافعها معتقد وجودي
وحوادث الانحراف الجنسي كانت ترتد في النهاية إلى الميول الوجودية
كان أحد التلاميذ في مدرسة ثانوية قتل أمه صرح هذا الابن أمام
قاضى التحقيق قائلاً :

أخذت ميولي عن فلسفة خطرة لأنى تمثلها تمثيلا غريبا ، والخطيئة
الوجودية قد بدت لى أنها الحقيقة الوحيدة .. إنها جنون اليأس ..
كل ما يسمى الإنسان وراءه ينتهى إلى لا شئ .

وهناك ما فهمته وهو أن الإنسان يشاهد أنه يحيا . وهو غريب
بالنسبة لسكل ما يتم فى العالم الخارجى^(١)

وعند ذلك علق الأطباء النفسيون على هذه الحادثة بقولهم :

— إن الوجودية جو ملائم للأعمال الخطرة .

من هنا يفرر أهل الجدل من الناس : أنها مجرد الإنسان من كل
ثقة فى الحياة . وأهل العمل من الناس يقولون : إنها تهدم كل أساس
ثابت يقوم على العمل .

وفى النهاية يتفقون على أنها :

— لا يمكن أن تكون أساسا للحياة لأنها تذهب إلى أن ليس ثم
معنى للحياة ولا للسكون وإن كل إيمان فهو قرار ذاتى يتخذه الإنسان
حوا وليس له ضمان دينى ولا جماهى .

هذا ما فهمته الوجودية للملحدة فى ديارها وأنها كانت مثار انبساط

(١) نفس المرجع .

عليها من جوانب مختلفة فقد ثار عليها المتدين وثار عليها الماركسي
الملحد .

رابعاً - أما بعد فطريقنا الإسلام مكلفاته للشخصية الإنسانية :

أولاً - عقيدة الوحدانية وأثرها في السلوك والنفوس :

نبدأ الدعوة الإسلامية رسالتها بالدعوة إلى الوحدانية وتنزيه الله
عأن على المسلم واجب الإيمان بها وعبادته وحده .

ويترتب على هذا الواجب العقدي عدة أشياء منها :

— معقولة الوجود فلا عبث ولا حسدفة كما قررت الوجودية

من قبل .

وتصبح القوانين بالعالى ذات معقولة في نظر الإيمان ونظر المؤمن

لأن الإيمان بالله يقبمه البحث مما صدر عن الله من قوانين .

إذن فالإيمان بالله وحده يعنى الإيمان بالنظام في الكون ويعنى

الخضوع لإرادة الله في الكون فلا فوضى في حياة الناس ولا اضطراب

إذا همل الإنسان على ضوء نواويس الله في الكون ثم إن عبادة الله

بوحده توحد بين البشر جميعا وتربط فيما يفهم وهذا رمز للتساواة

والحرية . إذن فالإسلام والرسالة الإسلامية المؤسسة على عبادة الله وحده

ورسالة تحرير الإنسان .

وإقرارهم بأن الله خالقهم وخضوعهم لعبادته يعطى فى النهاية المعنى
السامى للإخاء ثم فى النهاية يكون الإيمان بالله وحده سبيل الطمأنينة
فى النفوس وتدعيم السلام والاستقرار فى عواصف السكون وتقلباته
تعالى :

« الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن
القلوب » (١)

فما أحوج البشرية إلى الإيمان بالله وحده وضمان الرخاء والنظام
والحرية والإخاء والمساواة والسلام المبتثق عن هذا الإيمان للإنسانية
جميعاء .

ثانياً — مكانة الإنسان ومسئوليته :

يعطى الإسلام الإنسان مكانة فى هذه الدنيا بأنه مكرم وسود
المخلوقات ومنحه هذه الخصائص وحرية الإرادة غير أن هذه الحرية
تقابلها مسئولية فهو حر فى أن يكون خليفة الله أو يرتد فيستط
فى الهاوية .

وحكمة الله لا تسكتفى بجمع الإنسان العقل وقابلية العلم فقط بل

أرسلت الرسل ليرفعوا من شأق اختيار الإنسان . لتتكون بعينه قدرة التمييز بين الخير والشر .

قال تعالى : اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ^(١) .

قال تعالى : « يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ^(٢) » .

ثالثاً . من العقائد الأساسية كذلك في الإسلام والتي حملها الأنبياء . تعريف الناس بأن حياتهم في هذه الدنيا لا تنتهي عند الموت بل هناك حياة أخرى بعد ذلك وهذا على خلاف ما يذهب الوجودي الملحد . والاعتقاد في ذلك يزرع الأمل المقترن بالعمل والعمل الصالح لنفسه ولأمته وللإنسانية جمعاء .

رابعاً : تمتاز رسالة الإسلام بالشمول والتوخيد لطبيعة الإنسان الواحد . فالشمول القوآنى يقنول الوجود كله زمانيا ومكانيا . وتشريعہ يربط بين المادة والروح بين الإيمان والعقل وبين الدين والدنيا وبين الفسکر والعمل .

(١) سورة المائدة : ٣ .

(٢) سورة يونس : ٥٧ .

وهو يرفض ويرفض معه كل فلسفات تعنى بالمادة وتهمل الروح
أو تعنى بالروح وتهمل المادة أو الفلسفة التي تنسكز القمع العقول
بالطبيبات .

فالإسلام يوحد وينظم ذات الفرد الواحد كما يوحد وينظم أفراد
المجتمع الواحد كما يربط بين بنى الإسلام جميعا ويربط بين الإنسان
والوجود وبين الوجود وخالق الوجود

خامسا : الدين الإسلامى دين هلى لا يسكتفى بإعطاء الإنسان
القواعد النظرية الكلية فى الحياة فعسب بل إنه يربى الإنسان بصورة
حسية^(١) .

ففيه التشريعات التي تساعد على ضبط النفس والأخلاق القاضية
منفل :

الصلاة والصيام . والزكاة . والحج .

قال تعالى : « والمصر إن الإنسان لنى خسر إلا الذين آمنوا
وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر^(٢) » .

(١) مجلة جواهر الإسلام السنة الأولى عدد ٦ مقال الإنشائية والإسلام

(٢) سورة النصر .

وفيه ما يساعد على الروابط الاجتماعية من مستوى الأسرة فتربى
بها إلى مستوى العالمية وفي هذا ما يرشح الإسلام للخلود والأمن .
قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت علومكم نعمتي
ورضيت لكم الإسلام ديناً » .

دكتور محمد إبراهيم الفيومي

فهرست

الموضوع	الصفحة
في آفاق الفكر والانسان والدين	٧
١ — تفسير النزعة الدينية في الانسان	٩
٢ — الحقيقة الدينية	٢٥
الشباب وفلسفات الوهم	٢٩
الوجودية ذاتية جداً.. لا إنسانية	٥١
محور التنليف	٦٥
مناهج الفكر	٧٣
المنهج الذاتي	٧٥
المنهج الموضوعي	٨٣
المنهج التركيبي	٨٦
الوجودية مذهب ضغط معاصر	٩٣
أنواع الوجودية	٩٤
الذاتية	١٠٠
القلق	١٠١
القرار النهائي	١٠٢
عوامل مسخ الإنسان لنفسه	١٠٥

الموضوع	الصفحة
الوجود ومستوياته	١٠٩
للوت	١١٣
موقف الإسلام في مشكلة فهم الذات	١١٨
مشكلات المصير والهدف	١٢٠
الوجودية الملهدة في ديارها	١٢٧
الإسلام ومكوناته للشخصية الانسانية	١٣٢
عقيدة الوحدةانية وأثرها في السلوك والنفس	١٣٣
مسكاة الإنسان ومسئوليته	١٣٣

كتب للمؤلف

أولا — دراسات في الفلسفة والفكر الإسلامى :

١ — القلق الإنسانى — الطبعة الثالثة — الناشر الأنجلو المصرية ط ١ .
سنة ١٩٧٥ .

٢ — الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر — الطبعة الأولى — الناشر
الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٧ .

٣ — فى الفكر الدينى الجاهلى (قبل الإسلام) — الطبعة الثالثة ،
دار المعارف المصرية سنة ١٩٨٣ ، ط ١ عالم الكتب ١٩٧٩ ، وط ٢ .
دار القلم — الكويت سنة ١٩٨٠ .

٤ — ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام - الطبعة الأولى ،
الأنجلو المصرية سنة ١٩٨٠ .

٥ — رسالة فى الحوار الفكرى بين الإسلام والحضارة — عالم
الكتب سنة ١٩٨٢ .

٦ — انجودية فلسفة الوم الإنسانى ، الناشر الأنجلو المصرية سنة ١٩٨٢ .
ثانيا — دراسات فى الاجتماع :

٧ — مقدمة فى علم الاجتماع الدينى — الناشر مكتبة الأزهر سنة ١٩٧٤ .

٨ — قضايا فى الاجتماع الإسلامى — الناشر الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٧ .

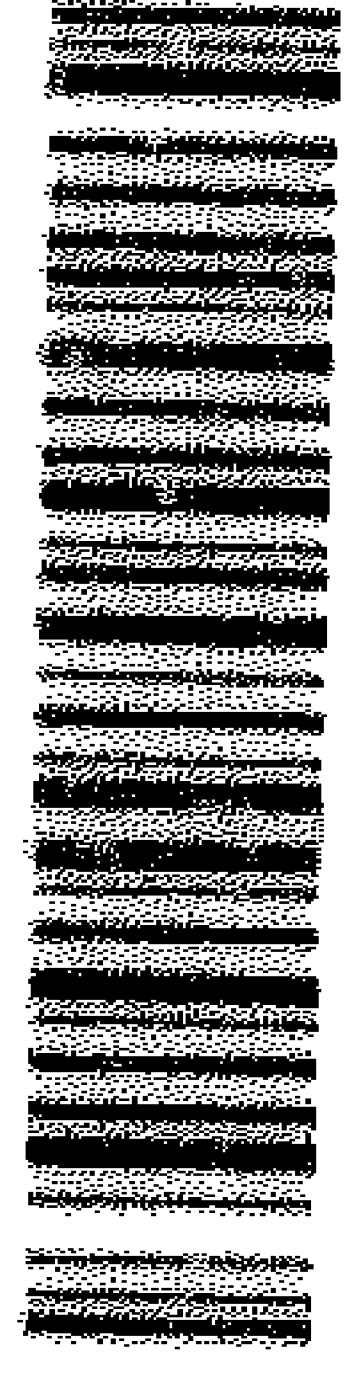
ثالثا — دراسات في الشخصيات :

- ٩ — الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل — الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٦
- ١٠ — ابن باجه : فيلسوف مغرب .. نشر في مجلة الأزهر سنة ١٤٠٢ هـ
- ١١ — النزعة العقلية عند الإمام الشافعي .. نشر بعضه في مجلة الوعي الإسلامي الكويت ١٣٩٧ هـ — والآخر في منبر الإسلام ١٣٩٩ هـ . القاهرة .

تحت الطبع . أزمة العقل العربي ..

3678

 Bibliotheca Alexandrina



0338102